BRANCOS E PRETOS

na

BAHIA

Estudo de Contacto Racial



Bahiana de ascendência africana.

Série 5.ª ★ B R A S I L I A N A ★ Vol. 241
BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA

DONALD PIERSON, Ph. D.
Professor de Sociologia e de Antropologia Social da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo
(Anexa à Universidade de São Paulo)

BRANCOS E PRETOS *na* BAHIA

Estudo de Contacto Racial

Com introduções de

ARTHUR RAMOS
e
ROBERT E. PARK

★

1945
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
São Paulo — Rio de Janeiro — Bahia — Recife — Pará — Pôrto Alegre

Do original norte-americano:

NEGROES IN BRAZIL:

A STUDY OF RACE CONTACT AT BAHIA

(Chicago: UNIVERSIDADE DE CHICAGO PRESS, 1942)



Com *Prefácio* e *Apêndice* sobre método, escritos pelo autor, e *Introdução* de ARTHUR RAMOS, preparados especialmente para esta edição.

Impresso nos Estados Unidos do Brasil
Printed in the United States of Brazil

SÉRIE SOCIOLÓGICA

DA

UNIVERSIDADE DE CHICAGO

A SÉRIE SOCIOLÓGICA DA UNIVERSIDADE DE CHICAGO, fundada pelos *Trustees* da Universidade, dedica-se principalmente à publicação dos mais recentes desenvolvimentos de estudos sociológicos na América. Espera-se incluir, mais tarde, uma série completa de textos para ensino sub-graduado. Dar-se-á, porém, maior importância às pesquisas; e, assim, as publicações abrangerão tanto os resultados da investigação quanto o aperfeiçoamento de novos métodos de pesquisa. Os editores convenceram-se de que os textos usados no ensino devem basear-se nas contribuições de especialistas cujos estudos de problemas concretos estão capitalizando um novo corpo de conhecimentos. Embora a Série seja qualificada de "Sociológica", a concepção de Sociologia é suficientemente ampla para incluir muitos assuntos afins. Aparecerão, assim, estudos focalizando problemas políticos, económicos ou educacionais, abordados do ponto de vista de uma concepção geral da natureza humana.

Donald Pierson, NEGROES IN BRAZIL: A STUDY OF RACE CONTACT AT BAHIA (Universidade de Chicago Press, 1942).

A COMPANHIA EDITORA NACIONAL transcreve, aqui, os seguintes comentários sobre este livro, de autoria de criticos brasileiros e estrangeiros:

"Ao decidir premiar este livro com o "Anisfield Award" de 1942, ao qual competiram muitos outros, como o "melhor livro cientifico e erudito publicado neste ano no campo das relações raciais", ficámos impressionados, não somente pela quantidade de dados organizados sistematicamente, como também pela compreensão ao abordar o problema, e clareza da apresentação".

HENRY PRATT FAIRCHILD
New York University
DONALD YOUNG
Social Science Research Council
HENRY SEIDEL CANBY
Saturday Review of Literature

"Um livro substancial, o que o Professor Donald Pierson acaba de publicar sobre o contacto de brancos com negros na Bahia... Se eu fosse editor brasileiro me julgaria no dever de publicar quanto antes em português a tradução do estudo sociológico do Professor Pierson, que à importancia do assunto ajunta o interesse do método com que o autor reuniu o material, — tanto o material de campo como o bibliográfico — e apresentou-o, selecionado em livro. É que Donald Pierson está longe de confundir-se com os sociólogos simplistas — tão numerosos nos Estados Unidos — que se limitam a estudar assuntos da complexidade do problema de relações entre as raças através de estatisticas. Seu método de bom discípulo de Park talvez impressione menos o leigo como "método científico" que o do sociólogo que se gaba de se exprimir em números e diagramas: é, porém, mais seguro e mais amplo. Permite a sondagem de intimidades da vida de um povo... Os re-

sultados do seu estudo coincidem com os de observadores e pesquisadores brasileiros do assunto."

GILBERTO FREYRE
Diários Associados

"O Brasil teve sorte com a publicação deste excelente livro, que merece a atenção tanto do estudioso quanto do público em geral... Com toda a probabilidade, será, durante muitos anos, livro clássico em seu campo de especialização."

J. F. NORMANO
Hispanic American Historical Review

"...exposição clara, autêntica e concienciosa. Todos que têm interesse constructivo no mundo de amanhã podem, com proveito, estudar cuidadosamente esta obra."

W. MONTAGUE COBB
American Journal of Physical Anthropology

"Cuidadoso estudo, cheio de compreensão pelo povo estudado. Recomendamos, sem reserva, a sua leitura."

Saturday Review of Literature

"Conhecendo o autor tanto os Estados Unidos como o Brasil, o livro é mais do que simples monografia; é um estudo de sociologia comparativa de primeira ordem. Lamento que a situação internacional me proiba, por enquanto, de chamar a atenção do público francês para a importância sociológica desta obra."

ROGER BASTIDE

"Estudo científico, cuidadosamente documentado e escrito de maneira agradavel."

Foreign Policy Bulletin

"Este estudo de Donald Pierson, pesquisa bem pensada e objetiva, será certamente bem recebido pelos entendidos no assunto."

EVERETT V. STONEQUIST
American Sociological Review

"O livro de Donald Pierson sòmente pode ser julgado, adequadamente, no quadro total desses esforços impressionantes de reduzir a dianteira que separa as ciências físicas das ciências sociais. Com esta estréia, Donald Pierson colocou-se na vanguarda

dos cientistas sociais contemporâneos, honrando a Universidade de Chicago e seus mestres...

"Nas diversas partes do livro, o leitor brasileiro encontra certo número de fatos e problemas assás conhecidos. Mas sempre que o autor lança mão de material histórico, ele não sòmente revela sólidos conhecimentos da literatura em língua portuguesa e inglesa, mas ainda — o que é bem raro — sabe dispôr os dados de tal maneira que, pela combinação das informações encontradas em obras muito diversas, nasça uma síntese pautada sobre critérios sociológicos, dando uma visão de conjunto poucas vezes atingida. Tão interessante é a escolha dos fatos — atinentes às experiências raciais dos portugueses, à escravidão e à formação da sociedade escravocrata brasileira, por exemplo — que a leitura desses capítulos, muito condensados aliás, vem a ser um prazer genuino, mormente para o leitor com treino sociológico. Conhecedor do problema racial nos Estados Unidos, o Prof. Pierson estabelece inúmeros confrontos que elevam o valor do livro muito acima de uma simples monografia descritiva...

"As vinte e cinco conclusões com que o Prof. Pierson sintetiza a sua pesquisa, não são *teses*, mas "hipóteses sujeitas a verificações ulteriores". Esta atitude caracteriza o verdadeiro cientista para o qual toda teoria é provisória e todo trabalho científico se destina, não à defesa e discussão esteril de doutrinas, mas à revisão incessante, baseada em pesquisas, do corpo de teorias existentes."

EMILIO WILLEMS
Sociologia

"O livro reune quantidade enorme de informações, colhidas por um pesquisador cauteloso, e constituirá, em qualquer época, provavelmente a mais precisa e justa exposição do assunto."

HARRY LORIN BINSSE
Commonweal

"O quadro de relações raciais da Bahia analisado por Donald Pierson é de grande importância para a compreensão de relações raciais em outros lugares."

Natural History Magazine

"Este estudo conciencioso do problema de contacto racial no Brasil tem importância fora do comum devido às diferenças entre o contacto racial como se processou no Brasil e nos Estados Unidos."

Foreign Affairs

"Este livro não apenas constitui uma significativa contribuição para os estudos comparativos dos aspectos problemáticos de raça e cultura, mas ainda fornece um padrão para futuros estudos. Todo norte americano inteligente, que esteja sèriamente interessado em relações culturais com o Brasil deverá lê-lo. Não apenas descreve e analisa o papel do negro na composição étnica e na história social do Brasil, mas também incorpora em sua exposição o espírito e os valores da cultura brasileira."

E. Franklin Frazier
The American Journal of Sociology

"Este trabalho fartamente documentado... é o resultado de um longo estudo e de uma completa familiaridade com o país e o seu povo."

New York Herald-Tribune

"Permita-me dar o testemunho pessoal do êxito que *Negroes in Brazil* está obtendo nos Estados Unidos e eu mesmo, até, tive a oportunidade de citá-lo varias vezes, aliás com justiça e sem favor algum porquê esse livro será indispensavel na bibliografia de assuntos brasileiros, não tenho dúvida."

Dante de Laytano

"Li *Negroes in Brazil* com interesse fora do comum pela evidência de efetiva assimilação aí apresentada. Sem dúvida nenhuma haveria muito mais acomodação e compreensão mútuas, tal como no caso em apreço, se os povos viessem a ter uma vida comum mais rica e proveitosa."

Roger F. Evans
Diretor Assistente de Ciências Sociais
da Fundação Rockefeller

"Estou seguro de que êste livro será considerado um belo exemplo de pesquisa social cuidadosa, "scholarly" e bem refletida. Além disso, ele tem o mérito de constituir uma análise *sui generis* dum povo e duma "situação social" que despertam interêsse cada vez maior. Creio que este livro vai ter um lugar de destaque em nossa bibliografia sociológica."

Herbert Blumer
Diretor
The American Journal of Sociology

"O livro do Professor Donald Pierson será, por certo, amplamente discutido no Brasil... Uma cousa é... indiscutivel e merece o nosso mais rasgado elogio: a maneira objetiva, prudente e lúcida com que foi escrito. Sem falar no ensinamento de seus métodos de trabalho."

SERGIO MILLIET
O Estado de São Paulo

"Esta excelente pesquisa é uma verdadeira contribuição ao estudo das relações raciais."

EMORY S. BOGARDUS
Sociology and Social Research

"*Negroes in Brazil* é um inquérito meticuloso a respeito duma "situação racial" extremamente interessante. Embora tenha sido escrito do ponto de vista dum cientista social, o livro não é, de maneira alguma, pretencioso. É um estudo de grande oportunidade, numa época em que relações de raça e de nacionalidade incidem cada vez mais nos problemas ligados à formação de uma nova estrutura social para o mundo."

Michigan Chronicle

"Ha muita necessidade de livros deste gênero. É não sòmente sério, bem pensado e satisfatório do ponto de vista das exigências científicas, como também tem "interesse humano". Além disso, a sua leitura será experiência estimulante para aqueles que já se tornaram concientes do problema de relações entre raças e culturas — problema que é um dos mais básicos no que diz respeito às relações inter-americanas e, de fato, problema de alcance mundial, cuja solução pode influenciar decisivamente os resultados da guerra atual e da paz que deverá segui-la."

RICHARD F. BEHRENDT
New Mexico Quarterly Review

"Significa el más notable progresso en la sociología del negro americano; profundo análisis que quedará clasico en este problema importantísimo para las Américas."

DR. ALEJANDRO LIPCHUTZ

Diretor do Departamento de Medicina Experimental do *Servicio Nacional de Salubridad* de Santiago, Chile.

UM LIVRO SOBRE A BAHIA

A Tarde (Bahia) 7 de outubro de 1942.

Não sei de maior homenagem que se possa prestar a uma terra do que estudá-la com carinho e retratá-la com fidelidade. Foi o que fez o Prof. Donald Pierson no livro que acaba de sair da imprensa da Universidade de Chicago, "Negroes in Brazil". É um estudo conciencioso e profundo do problema das relações culturais e raciais no Brasil. Em outras palavras é um livro sobre a questão do negro e como a civilização brasileira a resolveu. E o seu estudo é feito todo na Bahia, onde o sociólogo passou dois anos de pesquisas de campo e de arquivos, entrando em contacto direto com a sociedade, os hábitos, a psicologia e as maneiras de ser. Não se pode deixar de louvar a excelência do estudo, a orientação séria e a segurança da observação. É um livro que impressiona pelo seu arcabouço e a sua viva caracterização. Não creio que nada de melhor se terá publicado no estrangeiro, como interpretação do fenomeno social brasileiro, particularmente a questão da fusão racial e cultural, de que a Bahia é o mais típico exemplo. E é um livro que levará longe a fama e o nome da Bahia, apontando o seu exemplo de humanismo social nas relações de raças, humanismo que não tem igual em nenhum outro país do mundo.

O Prof. Pierson há tempos vem publicando nas revistas especializadas do Brasil excertos desse livro, todos êles tendo servido para chamar a atenção para o seu trabalho, há anos em elaboração. Hoje ele vive em S. Paulo exercendo a cátedra de Sociologia na Escola Livre de Sociologia e Política, onde um esforço interessantissimo vem desenvolvendo para despertar o gosto dos estudos sociológicos e dar a verdadeira orientação moderna no particular. Já tive certa vez ocasião de me referir a êle, pondo em relevo a sua diretriz de considerar a sociologia não como uma especie de filosofia social, como entre nós geralmente se faz, mas como uma ciencia propria de pesquisa e observação do fato social, diretriz esta condizente com o que há de mais moderno no assunto.

Com este livro, êle se coloca entre os que merecem da Bahia o respeito e o acatamento de quem serviu de arauto do seu caso e do seu nome entre os homens de ciência do mundo de fala inglêsa.

AFRANIO COUTINHO

Aos meus amigos Bahianos

TÁBUA DE MATÉRIAS

APÊNDICES

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

INDICES

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE QUADROS

INTRODUÇÃO

À

EDIÇÃO BRASILEIRA

Constitue para mim um prazer e uma honra apresentar aos estudiosos brasileiros o livro do professor Donald Pierson, já publicado pela Universidade de Chicago, em julho de 1942, sob o título *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia.*

Quando, ultimado o manuscrito de Pierson sôbre as suas pesquisas na Bahia, o professor Robert E. Park e êle insistiram junto a mim, em 1940, para apresentar a edição brasileira do livro, o seu nome só era conhecido de um grupo pequeno dos sociólogos, antropólogos e historiadores sociais do Brasil. Hoje, acha-se Pierson integrado na nossa vida científica, lecionando numa universidade brasileira, e o seu nome já tem uma lista enorme de sinceros admiradores. Estas linhas de apresentação tornam-se assim dispensáveis e na realidade honram mais o introdutor do que o autor do livro.

Acompanhei com o maior interêsse e simpatia todos os passos de Donald Pierson, durante os vinte e dois mêses de sua permanência na Bahia, entre os anos de 1935 e 1937, quando veio estudar, sob os auspícios da *Social Science Research Committee* da Universidade de Chicago, de que era assistente, e da *Rosenwald Fund,* as relações de raça num local, como a Bahia, que se apresentava como o ponto ideal para essa classe de estudos.

O Brasil já era, aliás, considerado entre os *scholars* americanos, de longa data, um verdadeiro "laboratório de civilização", um palco onde se desenrolavam os mais interessantes atos humanos, neste capítulo, dos mais dignos de atenção para sociólogos e antropólogos, das relações de raça e de cultura. Por seu lado, os estudiosos brasileiros viviam escrevendo sôbre a inexistência, entre nós, de preconceitos de raça, julgando assim o Brasil o país ideal neste plano da coexistência harmônica de povos e raças de vários matizes étnicos.

Mas cumpria observar o fenômeno e registá-lo com os métodos objectivos da moderna sociologia. Além disso, seria interessante ver o que um *scholar* estrangeiro concluiria com o seu método em ação, sem aquele *scotoma* que muitas vêzes prejudica o observador da sua própria cultura. Daí o duplo interêsse das pesquisas de Donald Pierson, jovem sociólogo que vinha formado dentro da rígida disciplina metodológica da sua Universidade, onde recebeu os ensinamentos do grande Park.

Pude acompanhar êste método em ação nas mãos de Pierson. E comigo, pode atestar a sua enorme capacidade de observação e trabalho, toda essa série de amigos brasileiros, cujos nomes êle cita no prefácio da edição americana do seu livro.

Verão os leitores do "Negroes in Brazil", que Pierson não só registou as suas observações na fase de residência na Bahia, utilizando-se dos seus métodos, que são os métodos de observação e experiência recomendados na moderna pesquisa sociológica, como se socorreu também da bibliografia brasileira que poude coligir. Comparou e controlou sua experiência com a experiência dos autores brasileiros que escreveram, sob vários pontos de vista, sôbre o Negro e a história social do Brasil. E isso é algo novo nas pesquisas de um autor estrangeiro sôbre o

Brasil, êsse reconhecimento do trabalho já realizado por outros investigadores do país.

E' verdade que, desta vez, o plano de trabalho de Pierson era inteiramente novo entre nós. Embora muita coisa estivesse escrita sôbre relações de raça, o assunto foi mais estudado no plano da história social do que no da pesquisa regional, num dado tipo de sociedade e na época atual. De outro lado, o ponto de vista agora abordado era inteiràmente diverso dos objetivos pròpriamente antropológicos dessa já hoje extensa fileira de nomes, que vêm desde Nina Rodrigues.

O que os estudiosos dêste último grupo tiveram em vista foi principalmente o estudo dos africanismos aqui sobreviventes, para a tentativa de compreensão da personalidade cultural do Homem Negro no Brasil, e Pierson reconhece como a sua obra é grande e generosa. Se êle agora estuda também os africanismos, é mais como ponto de referência para a avaliação de quanto o fenômeno pode influir nas relações de raças.

Podemos pois, afirmar que a obra de Pierson é a primeira tentativa científica que surge no Brasil, do estudo sistematizado e objectivo das relações de raça.

Não quero antecipar aos leitores brasileiros o prazer das conclusões a que chegou o sociólogo norte-americano. Mas cumpre de logo registar que, utilizando-se dos seus métodos objectivos de estudo das relações humanas, Pierson chega às mesmas conclusões que estavam admitidas, vamos dizer, tradicionalmente.

Os vinte e cinco itens das suas conclusões no capítulo "Brancos e Pretos na Bahia", resumem a longa observação realizada. A grande mobilidade da sociedade brasileira atesta, desde os primeiros tempos da chegada dos portuguêses, uma mistura racial, que se processou em larga escala, através da miscegenação e do inter-casamento.

Isso permitiu o aparecimento de mestiços que foram subindo gradualmente a escala social. Os Negros em geral ainda ocupam os estágios econômicos mais pobres. E por isso, o seu *status* social ainda é inferior. Não há porém, preconceito de raça, no sentido norte-americano, por exemplo, mas um preconceito que é antes de classe. A estrutura social brasileira não é baseada portanto, no sistema de casta e daí aquele provérbio popular que Pierson colheu como o mais característico do fenômeno brasileiro: "Um Negro rico é um branco, e um branco pobre é um Negro".

Estas conclusões podem ser comparadas com as do professor Negro Franklin Frazier, chefe do Departamento de Sociologia da *Howard University*, que tambem nos visitou recentemente, e que verificou a existência de um "preconceito de côr" que deveria ser distinto do "preconceito de raça".[1] É um assunto aberto à discussão se êste preconceito ligado à côr negra mais carregada coincide ou não com o *status* social e econômico mais baixo, o que as pesquisas de Pierson nos levam a admitir. Em outras palavras: o Negro de côr mais escura parece ser o que emergiu mais recentemente da escravidão e por isso ocupa ainda os degraus mais baixos da vida econômica e social, sofrendo com mais intensidade o preconceito de classe. O "preconceito de côr", a que alude Frazier, reduzir-se-ia assim, também, a um preconceito de classe, no sentido de Pierson.

Nestas simples páginas de apresentação dêste livro aos leitores brasileiros, não se comporta um exame detido do seu mérito, das teses tão fecundas em resultados para a compreensão do problema das relações de raça no Brasil;

---

1. Franklin Frazier, "Some Aspects of Race Relations in Brazil", *Phylon. Review of Race and Culture*, 1942, III, 3, pp. 287 sqq.

seria antecipar, como já disse, o prazer da sua leitura direta.

O que é inegável é que o livro de Pierson abre horizontes novos na sociologia brasileira, no capítulo das relações de raça. De hoje em diante, nenhum estudioso brasileiro poderá dispensar na sua mesa de trabalho êste livro do professor Donald Pierson, em quem devemos enxergar um sociólogo americano da geração moderna, que chega ao Brasil, não para lançar sôbre nós aqueles terríveis anátemas dos velhos e intransigentes *scholars,* mas para compreendê-lo com espírito objectivo, integrado que se acha hoje dentro dos nossos problemas e das nossas aspirações.

Rio de Janeiro, 1943.

ARTHUR RAMOS

PREFACIO

À

EDIÇÃO BRASILEIRA

A idéia gentilmente sugerida, ha tempos, por Gilberto Freyre, na introdução do livro *Raizes do Brasil,* de Sérgio Buarque de Holanda, fez-me vislumbrar a possibilidade de uma edição brasileira, do estudo sôbre a "situação racial" da Bahia, que levei a efeito *in loco*, de 1935 a 1937, como Assistente de Pesquisas do *Social Science Research Committee* da Universidade de Chicago.

Ao apresentar a referida edição, quero pedir aos amigos brasileiros aquela colaboração que mais satisfaz ao cientista, isto é, a que consiste em informá-lo de novas evidências sôbre o assunto, afim de que êle possa, de acôrdo com as exigências da ciência: 1) verificar, 2) modificar ou 3) abandonar suas hipóteses, a luz de conhecimento e compreensão mais certos e penetrantes. Na ciência, não ha "autoridades", a não serem os fatos.

Uma das novas mentalidades do Brasil, Afranio Coutinho, bibliotecário da Faculdade de Medicina da Bahia, fez certa vez, a respeito dêste meu livro, a sagaz observação: "Não sei de maior homenagem que se possa prestar a uma terra do que estudá-la com carinho e retratá-la com fidelidade."[1] Fiquei impressionado com esta observação porquê expressa o reconhecimento de

---

1. *A Tarde* (Bahia), 7 de outubro de 1942.

que, no trabalho do cientista, a ausência de elogios e de amabilidades não significa nem desprezo, nem falta de cortezia. Significa sómente que o cientista, pela natureza da sua tarefa, não pode aplaudir nem condenar, não pode aprovar, nem censurar; êle apenas descreve, analisa e tenta explicar.

Assim, neste livro, limitei-me simplesmente a relatar o que eu mesmo observei na Bahia, ou aprendí das observações de outras pessoas, empregando apenas termos descritivos ou analíticos e não termos apreciativos ou normativos, termos estes que, como é compreensivel, estão de acôrdo com a própria natureza do trabalho dos políticos, moralistas, e literatos, mas não se coadunam com a natureza do trabalho científico.

Isto não significa, porém, que, pessoalmente, eu não tenha ficado bem impressionado e mesmo encantado com a hospitalidade do povo bahiano; povo constituido em sua maior parte por pessoas atenciosas, que põem muito calor emocional em suas relações pessoais, despertando por isso sólidas amizades; povo cuja sociedade está embebida dos sentimentos que dão sabor e satisfação à vida a tal ponto que — usando a expressão de Sapir — poder-se-ia chamá-la "uma taça cheia". [2] Também isto não quer dizer que eu seja insensível ao que Afranio Coutinho denomina "humanismo social", ao considerar as relações raciais que a Bahia e outras partes do Brasil podem oferecer como exemplos a um mundo cada vez mais dilacerado pelo conflito, desconfiança, e ódio entre raças e entre nacionalidades; situação esta cada vez mais aguda numa época em que o rápido desenvolvimento dos meios de comunicação vem concorrendo para o "encolhi-

2. E. Sapir, "Culture, Genuine and Spurious", *American Journal of Sociology,* Vol. XXIX (1942), 401-29.

mento" do mundo e o consequente aumento, sempre constante e em grau acelerado, do contacto de raças e nacionalidades, de tal sorte que o "problema racial" se torna um dos principais problemas dos nossos dias. Em abono desta afirmação, basta lembrar os casos atuais do judeu na Europa e alhures, do negro nos Estados Unidos; os movimentos de nacionalismo na India, no Oriente Próximo e em outros países maometanos (cujos povos são cada vez mais atraídos pelo ideal pan-arábico), na União Sul-africana, e mesmo na Costa Oeste da África; o movimento pan-eslávico; os amargos ódios entre diversos povos europeus, ódios intensificados pelas experiências da fome, moléstia, destruição da propriedade, lutas internas, perdas assombrosas nas batalhas e outras consequências das várias guerras do passado e do presente; e as crescentes desinteligências entre certos países americanos.

* * *

Manifesto, pois, o meu apreço á Bahia, publicando este estudo de contacto racial, tentativa para analisar com fidelidade a "situação racial" bahiana.

Que me seja permitido salientar aqui dois fatos sobre esta pesquisa: em primeiro lugar, refere-se tal estudo apenas á Bahia e, portanto, a análise nele contida não deve ser facilmente generalizada para todo o Brasil. Embora seja provavel que, em suas linhas gerais, a análise se aplique a outras regiões do país, não pode o cientista confiar em qualquer generalização antecipada ou baseada apenas em observações ligeiras ou simples relatos. As generalizações científicas exigem longas e acuradas pesquisas *in loco*. Não bastam afirmações feitas por "turistas de avião", jornalistas apressados, ou outros "sociólogos leigos". Sómente os estudos penetrantes, feitos por pessoas treinadas no próprio campo de sua especialização e

conhecedoras dos mais modernos métodos e técnicas a serem empregados, é que têm o necessário valor científico.

Em segundo lugar, o ponto principal desta análise é ser a sociedade bahiana uma sociedade multi-racial, cuja estrutura se fundamenta principalmente em distinções de *classe*, e não de *casta*.[3] À medida em que as distinções de classe se ligam a diferenças, de côr, ou outras variações raciais, a côr e a raça assumem importância, é claro, na determinação do "status". Mas o papel da raça e o da côr, em si mesmos, são secundários.

Se na Bahia a raça fosse critério de maior ponderação na determinação do "status", *todos* os descendentes de africanos, inclusive os que possuissem apenas algumas gotas de sangue negro seriam — se, é claro, esse fato fosse conhecido — catalogados como "negros" e relegados para um baixo "status", situação que se apresenta atualmente, como se sabe, em certas áreas do mundo. No entanto, na Bahia, e também em muitas outras partes do Brasil, ha milhares de pessoas em cujas veias corre algum sangue africano e que melhoraram consideravelmente seu "status". Aliás, grande número delas exerce papéis de destaque na comunidade brasileira. Como bem diz o ditado bahiano, "Negro rico é branco e branco pobre é negro". E' simplesmente outra maneira de dizer

3. Em linguagem científica, as castas são camadas ocupacionais entre as quais não ha mobilidade vertical. O indivíduo nasce, vive e morre na mesma casta, sem qualquer possibilidade de passar para outra, ou casar fora dela. Assim, seus descendentes também têm de ser, forçosamente, membros da mesma camada. Além disso, as relações de membros de castas diferentes estão sujeitas a outras restrições como, por exemplo, quanto à possibilidade de comerem ou beberem juntos e, mesmo (como no caso dos intocáveis, da India) quanto à possibilidade de sua sombra atingir o corpo de uma pessôa de casta superior.

que a *classe* (de que a riqueza é um dos indícios) e *não a raça,* representa aí o principal critério de "status".

Não se pode certamente negar que a côr e outras características raciais sejam *símbolos* de baixo "status" e, assim, constituam obstáculos para a ascenção social. Aliás, há provas deste fato por toda a parte. Que estas características, porém, não constituem *as determinantes* do "status", é evidenciado pelos individuos (não raros) que, embora portadores de traços físicos africanos em gráu perceptível, conquistaram posições de relevo na comunidade bahiana. À medida que provam ser, ao mesmo tempo, portadores de outras características usualmente associadas a um "status" superior, tais como "boas maneiras", inteligência cultivada, competência profissional, riqueza, traje de "gentleman", etc., tendem a libertar-se do baixo "status", e a ver suas características raciais, ao menos até certo ponto, passarem despercebidas. Portanto, o fato *mais* importante, na determinação do "status", não é nem a raça nem a côr, e sim a posse de características sociais relacionadas com a classe.

À luz desta distinção, talvez se possa compreender o que à primeira vista parece desigualdade de tratamento baseada em raça. Uma vez que esta desigualdade acompanha em gráu considerável as linhas de côr, surge a tendência de pressupor ingenuamente que essa desigualdade de tratamento é semelhante à que se conhece, por exemplo, na Africa do Sul e nos Estados Unidos e a afirmar que existe uma relação direta entre raça e a desigualdade de tratamento ou ao menos entre desigualdade de tratamento e a côr. Focalizando-se, porém, a atenção nos homens de côr que subiram de "status" e que por esta razão já não sofrem o mesmo gráu de oposição que pesa sobre seus companheiros que ainda não subiram, vê-se que a relação entre a desigualdade de

tratamento e a raça, e mesmo entre ela e a côr, não é direta e sim *indireta;* que a desigualdade de tratamento não se baseia preponderantemente na raça, nem na côr, e sim na *classe,* atingindo na maioria dos casos, como seria de esperar-se, individuos de côr, devido ao fato de ter a porção mais escura da população ficado durante séculos sujeita a um "status" inferior e assim lhe ter sido associado nos espíritos das demais pessoas, o estígma de baixo "status". Fato significativo é que individuos de côr *possam* vencer, e realmente vençam, esse obstáculo, contrabalançando tal desvantagem com outras características pessoais.

* * *

Alguns capítulos deste livro já apareceram em revistas brasileiras. Foram, porém, completamente refundidos para esta edição. Quero agradecer a gentileza dos diretores do *Observador Economico* e da *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* por me concederem a devida permissão de os publicar aqui. Na verificação do manuscrito e das provas, no preparo dos índices e nas indispensáveis tarefas datilográficas muito devo a minha esposa, Helen Batchelor Pierson. E, finalmente, pelo auxílio prestado na empreitada, tão árdua de apresentar idéias, com a devida precisão, numa língua diferente da adquirida na infância, desejo também deixar consignados os melhores agradecimentos aos meus colegas, Sergio Milliet e Emilio Willems, e aos meus alunos, especialmente a Lavinia Villela, Oracy Nogueira, Flavio M. Nobre de Campos, Cecilia Maria Sanioto, Maria Kerbeg, Darcy Ribeiro, e Dulce Schreiner que também contribuiram para este fim.

São Paulo, março de 1944.

DONALD PIERSON

PREFÁCIO
À
EDIÇÃO NORTE-AMERICANA

Uma das mais significativas consequências da primeira Guerra Mundial foi a considerável redução do isolamento dos Estados Unidos, pelo menos no que se refere aos povos e aos problemas europeus. Até há pouco tempo, porém, era profunda a nossa ignorância a respeito de quase tudo quanto se passava ao sul do Panamá. Da mesma maneira que os outros países sul-americanos, o Brasil permaneceu em grande parte uma terra desconhecida. Ainda hoje, quando os turistas norte-americanos estão descobrindo que o Rio de Janeiro é uma das mais lindas cidades do mundo, muitas pessoas inteligentes e usualmente bem informadas se surpreendem ao saber, por exemplo, que a lingua falada no Brasil é o português e não o espanhol; e que sendo a população brasileira, de língua européia, maior que a de todos os outros paises sul-americanos juntos, isto é, aproximadamente igual à população da França, o português é a língua mais falada na America do Sul.

Êste livro, assim o espero, contribuirá para tornar mais conhecido e compreendido um aspecto da vida brasileira, isto é, a "carreira" do negro no Brasil. Não pretendendo ser um inquérito sistemático e exaustivo acêrca dos processos de assimilação e aculturação, tais como se passam no Brasil, tem antes o caráter de um "reconhecimento geral" da situação.

Sua finalidade é dar pelo menos uma resposta preliminar à pergunta: Que se passou com os africanos importados em tão grande número para esta parte do Novo Mundo?

Em 1934, quando eu era "Fellow" em Sociologia, na Universidade de Chicago, um dos meus Professores, o Dr. Herbert Blumer, chamou minha atenção para as possibilidades que o Brasil apresentava como local de estudos de contacto racial e cultural. Posteriormente, os Drs. Robert Redfield, Louis Wirth e Ellsworth Faris encorajaram-me a considerar sèriamente estas possibilidades. Mais tarde, à medida que percorria a bibliografia disponível em várias linguas, interessei-me cada vez mais pelo Brasil, especialmente como local para investigar, de maneira íntima e minuciosa, o que parecia ser uma "situação racial" bastante diferente da "situação racial" da Índia, por exemplo, onde a ordem social está baseada em casta, ou da dos Estados Unidos — onde o negro está agora passando de um "status" de casta para o de "minoria racial", semelhante ao do judeu na Europa e em outros pontos do mundo — para constituir (talvez com a hawaiana e algumas outras "situações raciais" semelhantes) *um tipo distinto.* Aproximadamente ao mesmo tempo, o Dr. Robert E. Park voltava de uma longa viagem pelo mundo, durante a qual tinha observado *in loco* alguns dos mais importantes centros de contato racial e cultural, inclusive o Brasil (pelo qual durante algum tempo êle tambem se interessára).

O resultado destes interêsses convergentes foi um período de dois anos de "trabalho de campo" no Brasil (de 1935 a 1937), como "Assistente de Pesquisas" do *Social Science Research Committee* da Universidade de Chicago. A êste *Committee,* bem como à *Rosenwald Fund,* muito devo pelo auxílio financeiro proporcionado a êste estudo.

Vinte e dois meses deste período de residência no Brasil foram passados numa investigação íntima da ordem social de uma única cidade, o velho porto do Salvador.

Esta focalização de atenção sôbre um só local é, a meu ver, absolutamente necessária, pois os sentimentos que determinam as relações humanas cristalizam-se invariavelmente nos costumes e hábitos de cada localidade, de modo que toda tentativa para analisar as relações raciais exige tambem, afim de que se torne compreensível, uma análise dos "folkways" e "mores" do lugar em apreço.

Seria tarefa extremamente difícil nomear todos os amigos bahianos de cuja cortezia característica, tão proverbial no Brasil, tirei proveito durante êste "trabalho de campo". Sinto-me especialmente grato pelo auxílio intenso e contínuo prestado por Zacharias Pithon Barretto, João Canna Brasil, Hosannah de Oliveira, Alfredo Gonçalves Amorim, Nestor Duarte, Aloysio de Carvalho Filho, Laura Schlaepfer, João da Silva Campos, Frei Tomas e Frei Protasius, Cônego Manoel Barbosa, Francisco Sá, Euvaldo Diniz Gonçalves, José Lourenço de A. Costa, Edison Carneiro, Edgard de Britto, André Leon Achdjian, Martiniano, Mãe Aninha e Zazá. Sou ainda grato, por outras contribuições importantes, a Anisio Teixeira, Inocêncio de Goes Calmon, Teodoro Sampaio, Waldemar e Maria Lages, Braz do Amaral, Oscar Caetano, Belfort Saraiva, Jayme Junqueira Ayres, Elysio Lisboa, Pamphilo de Carvalho, Dantas Junior, Pedro de Mello, Jorge de Menezes Berenguer, Alfredo Pimentel, Francisco da Conceição Menezes, Oscar Cordeiro, Inacio Tosta Filho, João Mendonça, Edgard Matta, Coripheu de Azevedo Marques, Antonio Barretto, Licia Barretto, Eliezer e Carmen Santos, Reginaldo Guimarães, Enoch Torres, Silvio de São Paulo, Sergio Maranhão, Enoch Carteado, Tharcisio Telles, João Varella, George Hasselmann, Socrates Marback, Frede-

rico de Ferreira Bandeira, Pedro Rodrigues Bandeira, Vicente Café e Galba Araujo; a alguns estrangeiros residentes na Bahia, especialmente ao vice-consul dos Estados Unidos, Lee Worley e seu sucessor, Robert Janz, Bruno Reitman, Margot e Gaby Gleig, M. G. e Kate White; Peter e Irene Baker, Ralph e Catherine Varhaug e "Slim" Jordan; e a uma multidão de outras pessôas, inclusive Maria Badá, Maria do Carmo, Pai Procopio, Pai Bernardinho, Pai Joãozinho, Pai Manoel Paim, Mãe Mininінha, Mãe Sabina, Dona Germânia, Felisbertus, Hipólito, Bimba, Rodolpho, Marciano, Nestor, Edgar, Sátiro, Estanislau, Antonio, Babê, Ângelo, Joana, Dedé, Adalberto e Eulália.

Pelo esclarecimento de vários pontos obscuros surgidos durante a leitura, observação ou investigação, sou muito grato a intérpretes competentes do cenário brasileiro, tais como Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Afonso de E. Taunay, Pedro Calmon, Rüdiger Bilden e Lois Williams. O Dr. Arthur Ramos, que conhece intimamente o negro bahiano e o Dr. Hugh C. Tucker, que durante cincoenta e quatro anos de residência no Brasil adquiriu sôbre o país um conhecimento íntimo que poucos estrangeiros conseguiram, leram o manuscrito e apresentaram comentários úteis. Desde o início do estudo, os Drs. Robert Redfield, Herbert Blumer, Louis Wirth, Ellsworth Faris e William F. Ogburn prestaram-me muitos obséquios, dos quais os mais importantes foram suas sugestões e sua crítica, muitas vezes severa mas sempre construtiva. Agradeço também ao Dr. Charles Johnson e à Universidade de Fisk, pelo tempo que me foi concedido afim de preparar o manuscrito para publicação; e a Martha Harris pela paciente e cuidadosa atenção prestada às minucias do manuscrito. Minha maior gratidão é talvez a que devo ao Dr. Robert E. Park, cujo espírito fecundo, compe-

tência incomum como mestre, e rica experiência em pesquisas, contribuiram de maneira fundamental para este estudo. Minha esposa, Helen Batchelor Pierson, foi sempre auxiliar inestimavel.

DONALD PIERSON

ESCOLA LIVRE DE SOCIOLOGIA
E POLÍTICA DE SÃO PAULO

Outubro de 1939

INTRODUÇÃO

À

EDIÇÃO NORTE-AMERICANA

DURANTE os anos em que tem sido assunto de debate e investigação nos Estados Unidos, a concepção daquilo que constitue o "problema racial" tem sofrido várias modificações — poder-se-ia mesmo dizer transfigurações. Nos últimos anos, o interêsse e a pesquisa a respeito do problema racial centralizaram-se sôbre o que técnicamente se denomina "relações raciais". Mas novos estudos sôbre essas relações têm invariavelmente revelado novas complexidades nas "situações raciais" e acrescentado novas dimensões ao problema tal como fôra originalmente concebido. A consequência é que a cada nova pesquisa a concepção daquilo que constitue "relações raciais" tem-se ampliado constantemente, a ponto de parecer que esta expressão abrange todas ou a maioria das relações humanas definidas e formalmente reconhecidas pelas ciências sociais.

As mais evidentes e elementares destas relações são as ecológicas e biológicas, isto é, a distribuição espacial das raças e a miscigenação ou inter-cruzamento que as modificações de distribuição inevitavelmente ocasionam O termo inclui também, pelo menos implicitamente, todos os problemas especiais que surgem em qualquer outro nível de integração social (isto é, econômico, político, pessoal ou religioso), como consequência da migração e da mistura de raças.

Digo "pessoal" ou "religioso", porque é sòmente dentro do âmbito de uma família ou de uma sociedade religiosa que as relações humanas têm em toda parte assumido o caráter que pode ser definido, em qualquer sentido exclusivo, como pessoal e moral. As relações econômicas e políticas dos indivíduos e dos povos são sempre relativamente impessoais e externas.

Ao mesmo tempo, a crescente conciência das complexidades do problema tem sido acompanhada de uma contínua expansão do que se pode chamar de "horizonte racial". À medida que o mundo se tornou menor e nossas relações com outras raças e outros povos se tornaram mais íntimas, o "problema racial", seja nos Estados Unidos, seja em qualquer outra parte, deixou de ser concebido como problema locàl, ou apenas limitado ao negro.

Hoje, talvez mais que nunca, torna-se evidente que os problemas de raça não são um fenômeno isolado, nem temporário. Ao contrário, parece que onde quer que a expansão econômica européia tenha posto povos europeus, e povos ou raças de origem não européia, em associação suficientemente íntima para produzir uma população mestiça, a "situação racial" resultante tem inevitavelmente constituido um "problema racial."

Mas os problemas raciais não se limitam aos países não europeus. Condições similares, ou pelo menos condições que tornam difícil ou impossível a assimilação completa, produziram ultimamente, na Alemanha e em outros pontos da Europa, um exemplo de problema racial mais notório e mais agudo que os problemas jamais conhecidos no mundo não europeu. Efetivamente, é justo dizer que se o problema racial dos Estados Unidos é acima de tudo o problema do negro, o problema racial da Europa é, e tem sido, o problema do judeu, desde que o império

romano começou a fazer tentativas no sentido não só de dominá-lo como desnacionalizá-lo.

Mais do ponto de vista dos judeus da Europa e dos negros dos Estados Unidos, que do ponto de vista das maiorias dominantes com quem êles estão associados, o problema racial, expresso abstratamente, é o problema duma minoria racial ou cultural que procura, numa comunidade onde em certo sentido e até certo ponto é considerada estranha, alcançar um "status" que seja ao mesmo tempo seguro e não marcado pelo estigma de uma inferioridade de qualquer espécie. Em outros lugares, o problema racial pode tomar a forma de luta nacionalista, na qual os povos nativos, dentro dos limites de um império no qual foram, pela conquista, incluidos mas não assimilados, procuram, senão independência nacional, ao menos uma dose maior de auto-determinação. É o caso da Índia. Se o atual govêrno alemão tiver bom êxito na execução de seu programa, talvez venha a ser também o caso da Europa.

A expansão do horizonte racial, que tem modificado e está modificando as concepções correntes do problema de raça nos Estados Unidos e em outros pontos, produziu — e isto é especialmente verdadeiro em relação à sociologia e à antropologia social — algo como uma re-orientação das ciências sociais, relativamente ao problema de raça e a tudo que ordinàriamente se inclui nas relações sociais. [1]

Parece que a antropologia social já não é considerada, na mesma extensão em que foi outrora, uma ciência puramente histórica, interessada principalmente em discriminar e traçar até suas fontes os padrões culturais das sociedades "primitivas".

À medida que se tornou "funcional", a antropologia interessou-se menos pela difusão cultural e mais pela

1. Edgar T. Thompson (ed.), *Race Relations and the Race Problem* (Durham: Duke University Press, 1939).

aculturação e pelos processos atravez dos quais os traços culturais não foram simplesmente difundidos, mas integrados nos padrões mais amplos e mais complexos a que chamamos "civilização".

Ultimamente, a antropologia começou também a voltar sua atenção para problemas sociais contemporâneos, incluindo o da educação. Na Inglaterra, os antropólogos têm-se tornado conselheiros técnicos da administração colonial.[2] Nos Estados Unidos, começa-se a estudar os "povos marginais", quer dizer, os povos que sob a influência da cultura européia estão, na época atual, sendo assimilados e incorporados às vezes vagarosamente, porém, na maioria dos casos ràpidamente, a uma sociedade mundial que está surgindo — a sociedade que a expansão européia originou.[3]

Da mesma maneira, o problema racial assumiu novas dimensões e nova significação, com as recentes pesquisas dos sociólogos no campo de raça e cultura e nas áreas de observação e pesquisas imediatamente relacionadas. Provavelmente, nada influiu tanto quanto a publicação do monumental trabalho de W. I. Thomas e Florian Znaniecki, *The Polish Peasant,* para dirigir a atenção dos estudiosos de sociologia para a possibilidade e a importância dos estudos no campo de raça e cultura. Thomas e Znaniecki foram os primeiros, ou dos primeiros, a chamar a atenção

2. Vide G. Gordon Brown e A. McD. Bruce Hutt, *Anthropology in Action: An Experiment in the Iringa District of The Iringa Province, Tanganyika Territory* (Londres: International Institute of African Languages and Cultures; Oxford University Press, 1935). Vide também os trabalhos inéditos, contribuição para uma coletânea sôbre "Education and the Cultural Process", em conexão com a comemoração do 75.° aniversário da Fisk University, abril, 1941.

3. Vide Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago: University of Chicagó Press, 1941).

para o fato de poder a situação do imigrante europeu nos Estados Unidos ser definida em termos que implicam sua relação lógica com a situação do negro, ainda que êste, nas Américas do Norte e do Sul, e, especialmente, nas Índias Ocidentais, não seja um estranho ou um imigrante, mas tenha se tornado, no decorrer de cêrca de trezentos anos de residência, uma raça intimamente aparentada pelo sangue aos índios que o precederam.

Tendo mencionado o *Polish Peasant,* talvez eu devesse acrescentar que foi a bastante complicada "Nota metodológica" dos autores, prefaciando êsse estudo, que primeiro definiu as "atitudes sociais" e indicou a maneira pela qual êste conceito podia ser empregado para caracterizar culturas locais, bem como para de alguma forma medir as mudanças culturais e institucionais.[4]

Se me aventurei, por meio da introdução a êste estudo das relações raciais no Brasil, a traçar o esboço de um campo de pesquisa sociológica e antropológica que se está expandindo, embora ainda muito pouco integrado, foi menos com o propósito de informar sôbre a situação atual do conhecimento neste campo, que de indicar o contexto em que êste estudo foi concebido e o lugar que êle parece ocupar na sequência de estudos que o precederam e que presumivelmente o seguirão.

---

4. William I. Thomas e Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (1.ª ed., Boston: Richard C. Badger, 1918-20; 2.ª ed. New York: Alfred Knopf, 1927). Herbert Blumer. *Critic of Research in the Social Sciences. I. An Appraisal of Thomas and Znaniecki's "The Polish Peasant in Europe and America"* (New York: Social Science Research Council, 1939). Como ilustração de como as "atitudes" têm sido usadas para medir mudanças institucionais fundamentais, vide Alfred Winslow Jones, *Life, Liberty and Property: A Story of Conflict and a Measurement of Conflicting Rights* (New York e London: J. B. Lippincott, 1941),

Ao sugerir a possibilidade de estudos futuros em seguida a êste, estou levando em conta dois fatos: (1) que o Brasil é um dos mais notórios "melting-pots" de raças e culturas em todo o mundo, onde a miscigenação e aculturação estão evidentemente se processando; (2) que o estudo comparativo do problema de raça e cultura provavelmente assumirá uma importância especial nesta época, em que a estrutura da ordem mundial parece estar se desintegrando com a dissolução das distâncias físicas e sociais, sôbre as quais esta ordem parece repousar.

Num mundo que está envolvido em guerra e buscando tenazmente a paz tornou-se evidente apenas ser possivel erigir-se uma ordem politica estável sôbre uma ordem moral que não se confine às fronteiras dos estados nacionais. Surge, pois, o problema seguinte: como se poderá estabelecer e mânter uma ordem social eficiente num mundo quase completamente urbanizado, industrializado e cosmopolita?

No passado, foi tarefa principalmente da religião, e mais ainda das missões cristãs, criar, dentro dos limites de uma economia mundial em expansão, uma ordem e uma solidariedade morais na proporção da interdependência econômica e política que a expansão do comércio europeu produziu. Mas os Estados totalitários parecem agora ter-se afastado dos conselhos ecumênicos da cristandade internacional; e a tarefa de reconstruir uma ordem moral que abranja a humanidade inteira assumiu uma importância que não tinha quando era considerada não apenas como empreendimento religioso, mas como empreendimento de uma seita religiosa.

Os estudos de raça e cultura estão evidentemente destinados a assumir importância cada vez maior, num mundo em que as antigas culturas locais e tribais, como episódio inevitável do surto da chamada "Grande Sociedade", estão visivelmente entrando para o "melting-pot".

Fato que torna interessante a situação racial brasileira, é que tendo uma população negra proporcionalmente maior que a população negra dos Estados Unidos, o Brasil não tem "problema racial." Pelo menos é o que se pode inferir das informações casuais e aparentemente desinteressadas de visitantes desse país que indagaram sôbre o assunto. Entre êsses visitantes destacam-se dois — James Bryce e Theodore Roosevelt — cujos relatos sôbre a "situação racial" no Brasil tornam-se particularmente interessantes pelo conhecimento que têm das condições da mesma nos Estados Unidos.

Viscount Bryce, cujas "observações e impressões" da América do Sul foram publicadas pela primeira vez em 1912, observou que no Brasil, em contraste com os Estados Unidos, a linha de côr em lugar algum é nitidamente traçada e que "a fusão de brancos e pretos prossegue continuamente". Theodore Roosevelt, que visitou o país alguns anos mais tarde, é mais explícito. Diz êle: "Se me pedissem para indicar um ponto em que exista diferença completa entre nós e os brasileiros, eu diria que é a atitude em relação ao negro."

Esta atitude se manifesta pelo fato de que no Brasil "qualquer negro ou mulato que se revele capaz, recebe sem discussão o lugar para o qual suas capacidades o habilitam." A diferença mais evidente, porém — a única "diferença real" — é a "tendência do Brasil para absorver o negro." Esta tendência, entretanto, não é simplesmente um fato histórico e biológico; é antes manifestação de uma ideologia (policy) nacional, na medida em que se pode dizer que o Brasil tem uma ideologia relativa ao negro.

As estatísticas demográficas, que neste assunto de raça nunca são exatas, fato que no Brasil talvez seja ainda mais acentuado, indicam que o número de africanos de sangue puro está continuamente decrescendo, de maneira

que "com dois ou mais cruzamentos raciais" — assim dizem os brasileiros concientes do negro ou interessados pelo seu futuro — "o sangue negro tende a desaparecer." Esta chamada arianização do africano, do ponto de vista da ideologia nacional brasileira, é uma cousa (talvez se devesse dizer *a* cousa) a desejar-se. Do ponto de vista brasileiro, a ideologia racial dos Estados Unidos, particularmente na medida em que se considera negra toda pessoa que, para usar a definição do recenseamento, "é conhecida como negra na comunidade onde vive", tende ao contrário a perpetuar "um elemento ameaçador" — ameaçador não da pureza da raça dominante, mas da solidariedade política e cultural da nação.

Na realidade, a atitude do povo brasileiro em relação ao problema racial, no que diz respeito ao negro, parece ser, no seu todo, mais acadêmica que pragmática e real. Há certo interesse etnológico pelas sobrevivências dos cultos afro-brasileiros, os chamados *candomblés,* que parecem existir em número extraordinário nas cidades do Salvador e Recife e suas vizinhanças. Êste interesse etnológico pelo africano se evidencia nos dois Congressos Afro-Brasileiros sucessivos, reunidos em Recife e na Bahia, em 1934 e 1937.

Uma vez que a maior parte destes *candomblés* representam formas em pleno funcionamento de práticas religiosas africanas (embora evidentemente em processo de assimilação ao ritual e mitologia do catolicismo local), talvez não devam ser classificados como sobrevivências.

Em todo caso, para o estrangeiro que na Bahia percorra uma das elevações onde moram os ricos, é uma experiência um tanto bizarra, ouvir, vindo dentre as palmeiras dos vales vizinhos, onde os pobres moram, o insistente rufar dos tambores africanos. Tão estreitas são as distâncias espaciais que separam a Europa situada nas

elevações, da África situada nos vales, que é difícil perceber a amplitude das distâncias sociais que as separam.

Mais difícil ainda para nós, cuja concepção do problema do negro e das relações raciais se formou nos Estados Unidos, é compreender em todas as suas minúcias a situação racial num país de história e tradição diferentes. Ao que parece, a compreensão destes assuntos não é qualquer cousa que se possa alcançar por meio de uma narrativa formal. Compreensão e "insight" serão obtidos não sómente pelo conhecimento íntimo e direto dos fatos, como também pela remoção das barreiras levantadas pela conciência de raça. Eis porque as crianças, nestas questões de raça, têm probabilidades de agir com mais acêrto que os adultos.

Esta observação parece ser aquí pertinente, porque, depois de lêr o manuscrito e as provas deste volume, cheguei à conclusão de que a diferença entre o Brasil e os Estados Unidos, em relação à raça, é devida ao fato de ter o povo brasileiro de algum modo recuperado, no que diz respeito às diferenças raciais, aquela inocência paradisíaca que o povo dos Estados Unidos de algum modo perdeu. Menciono êste fato, mas não tentarei explicá-lo, pois a situação é complexa e as explicações são apenas parciais e não de todo convincentes. Quero acentuar aquí apenas uma circunstância.

O Brasil é país vasto e, como os Estados Unidos, foi colonizado por grande variedade de povos: alemães do norte e latinos do sul da Europa (especialmente italianos), para não citar os primeiros colonizadores, os portugueses. Mais recentemente chegaram também orientais, sendo que existem agora, no Brasil, possivelmente só de japoneses, duzentos mil. Com exceção dos italianos, êsses diferentes povos se estabeleceram em comunidades mais ou menos fechadas, em pontos largamente separados de um extenso

território. Dependendo mais de meios de transporte marítimos que terrestres para manter sua unidade econômica e política, o Brasil temia vir um dia a fragmentar-se. Nessas circunstâncias, pareceu que a segurança e a solidariedade da nação dependiam de sua capacidade em assimilar, e finalmente amalgamar, suas diferentes populações imigrantes. Deste ponto de vista, o negro não constituiu um problema.

A primeira tarefa desta, como de todas as outras tentativas de estudar o problema racial mais do que resolvê-lo, foi definir a "situação racial" no país e na cultura em que o problema existe. Mas o autor deste volume, parece, fez alguma cousa mais. Como êle mesmo declara, fez uma narrativa da "carreira" do negro no Brasil e fez desta exposição um capítulo da "história de vida" do negro fóra da Africa, no que se poderia chamar, empregando um termo usualmente aplicado aos judeus, diáspora.

O termo "diáspora" foi usado primeiro pelos gregos, para designar uma nacionalidade, ou alguma parte de uma nacionalidade, dispersa entre outras nações mas preservando sua própria cultura. O negro fóra da África não constitue uma "nação", nem uma "nacionalidade", e, com exceção do Brasil e certas áreas nas Caraíbas, não existe, que eu saiba, país fora da Africa onde um povo de origem africana tenha procurado preservar a cultura africana. Entretanto, seja na África ou fora dela, a atitude dos europeus impôs aos povos de origem africana sob domínio europeu certo gráu de conciência e solidariedade raciais. Tendeu a fazer dêles uma "nacionalidade."

Vivendo assim, como disse Booker Washington a respeito do negro nos Estados Unidos, como "uma nação dentro de uma nação", o negro tem sido submetido a mudanças extraordinárias de fortuna, mudanças porém que são típicas, não simplesmente dos negros fora da África,

mas de outros povos que foram, no interêsse da expansão comercial européia, dispersados em pontos do mundo largamente separados uns dos outros.

A diáspora, entretanto, já não é o que era — simples área de dispersão. Tornou-se mais uma área de integração econômica e cultural. É neste sentido que esta história, talvez eu dissesse melhor esta "história natural",[5] da carreira do africano no Brasil, procurou descrever os processos pelos quais o negro tem sido assimilado e medir o êxito que êle tem tido em encontrar um lugar no que era a diáspora mas é agora, para usar o termo de Graham Wallas, *a Grande Sociedade.*

UNIVERSIDADE DE CHICAGO

ROBERT E. PARK

5. Vide Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Strassbourg, 1900).

I

O CENÁRIO

CAPÍTULO I

O PORTO DA BAHIA

A RESPEITO da "situação racial" do Brasil, escreveu James Bryce: "É assunto de estudo ainda mais interessante, porquê as relações são... diferentes das... existentes nas colónias britânicas, na Índia e nos Estados Unidos." [1] Bryce bem poderia ter acrescentado que tais diferenças constituem um dos pontos mais significativos de qualquer estudo sobre relações raciais, pois é investigando em seus menores detalhes as diferentes "situações raciais" em vários pontos do mundo e, posteriormente, comparando e contrastando cada conjunto de condições e circunstâncias, que podemos obter, caso por caso, um conhecimento mais completo sobre o "problema racial", suas fontes e sua natureza.

Si quiséssemos encontrar, no Brasil, uma porta pela qual pudéssemos, por assim dizer, entrar e examinar *in loco* a "situação racial" brasileira, nenhuma seria mais bem indicada que o velho e pitoresco porto da Bahia; [2] porquê é talvez alí que o processo de acomodação racial se vem produzindo ha mais tempo e com maior persistência, envolvendo grande número de indivíduos pertencentes a cada uma das três raças básicas, e onde os resultados de tal processo se delineiam mais claramente.

1. *South America* (New York, 1912), p. 20.

2. A cidade é também conhecida por São Salvador, ou, mais corretamente, por Salvador.

A Bahia fica na região tropical, a cêrca de 30 gráus de latitude sul, sendo seu clima, naturalmente quente e úmido, quasi constantemente temperado pelos refrescantes ventos de sudeste. Situada a cêrca de 1.100 quilómetros acima do Rio de Janeiro e a 640 quilómetros de Pernambuco, o antigo centro açucareiro, a Bahia marca aproximadamente o ponto central da costa brasileira, que se estende desde o temperado Uruguai até as tórridas Guianas. Cêrca de 4.000 quilómetros para nordeste estão as costas africanas do Ouro e do Escravo, pátria dos páis e avós de muitos habitantes da Bahia; diretamente para leste está Angola, outra fonte importante da população da cidade.

Em 1949 a Bahia celebrará seu quarto centenário. Em comparação com outras cidades do Novo Mundo, é uma cidade velha, de fato uma das mais antigas. Fundada definitivamente, como posto avançado da civilização portuguesa, cincoenta e oito anos antes de Jamestown e cinco anos antes de St. Augustine — os primeiro núcleos de população européia dos Estados Unidos — foi um dos mais ricos portos do mundo muito antes que Nova York saisse da infância.

Logo depois de 1500, teve início a transplantação de portugueses para a Bahia, sendo os primeiros contingentes compostos de aventureiros, náufragos e marinheiros desertores; degredados banidos de Portugal por crimes, questões políticas ou religiosas; jovens ambiciosos, escolhidos por sua aptidão física e por estarem livres de laços conjugais, para servir na guarnição da colónia; nobres empobrecidos, que procuravam recuperar as fortunas esbanjadas na côrte portuguesa; alguns funcionários, jesuítas e clero secular; judeus expulsos pela Inquisição (os quais, seja dito de passagem, iriam fornecer parte consideravel

do capital necessário ao desenvolvimento da colónia); ciganos destinados a desempenhar mais tarde papel importante no comércio de escravos e a ligar definitivamente seu nome à parte da cidade em que se estabeleceram; prostitutas e órfãs enviadas pela Corôa, em número limitado, para esposas dos colonos; e alguns robustos camponeses, vindos com suas famílias de Portugal, das ilhas do Cabo Verde e dos Açores.

Esta leva de população européia vinda para o Brasil entrou em contacto com os índios nativos, aos quais afinal absorveu ou expulsou da costa. Eram os Tupinambá e Tupiniquim, que constituiram uma parte da primeira expansão Tupi do sul e que possuiam cultura muito simples. Os soldados e outros colonos solteiros tomaram mulheres índias, primeiro como amásias, depois como esposas legítimas; e logo surgiu uma numerosa população mestiça, que foi gradativamente absorvida pelos brancos dominantes. Os homens índios eram aniquilados em combate, ou morriam pelos rigores da escravidão, ou eram acossados, com suas mulheres e filhos, pelo interior a dentro. Quando teimavam em resistir, aldeias inteiras eram deliberadamente exterminadas. Um dos meios mais eficientes de extermínio era a disseminação de germens de varíola, pelas roupas de pessoas recentemente vitimadas pelo mal. Os índios, que até então não conheciam esta moléstia européia, sucumbiam rapidamente.

Dêsde meiados do século XVI, iniciou-se, na Bahia, uma extensa e prolongada importação de negros da África; e a Bahia de Todos os Santos serviu posteriormente, durante gerações, como um dos principais portos de entrada no Brasil, para este comércio negro, de origem africana. Este movimento involuntário de população para o território

brasileiro veio provavelmente a constituir o maior deslocamento intercontinental de povos negros que jamais se deu.

Nos anos de 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828 e 1830, estalaram na Bahia revoltas de escravos, terminando com o sério levante Malê de 1835. Existia alí, especialmente no século XIX, um grupo bem estabelecido de negros adeptos de Maomé. O *nagô* foi durante muito tempo uma língua geral dos negros; e ainda hoje é de vez em quando ouvido entre alguns dos pretos mais velhos. Nos anos que precederam imediatamente à abolição, poder-se-ia encontrar, na Bahia, um paradoxo interessante: enquanto muitos de seus cidadãos se apegavam tenazmente à escravidão, os seus oradores abolicionistas se tornavam, pela sua eloquência, bem conhecidos em todo o Brasil.[3] Alí também se poderia observar a gradativa fusão da crença e ritual católicos com a mitologia e as práticas religiosas africanas. Evidências desta fusão podem ainda hoje ser observadas nos *candomblés* (isto é, nos centros de culto afro-brasileiro), como, por exemplo, o de Gantois, cujas cerimônias se vêm realizando ha muitas décadas no mesmo lugar sagrado.

No século XVI e princípios do XVII, a Bahia se tornou um dos centros açucareiros mundiais, alcançando grande riqueza, como até hoje atestam os edifícios daquela época ainda de pé. Já em 1587 havia, na Bahia e em seus arredores, quarenta e sete engenhos de açúcar[4], que

3. Vide Luiz Anselmo da Fonseca, *A escravidão, o clero e o abolicionismo* (Bahia, 1887), *passim*. Embora evidentemente escrito para fins de propaganda abolicionista, êste livro cita nomes, lugares e datas em apoio de suas alegações, e não deixa de lado os casos negativos.

4. Cada engenho consistia numa plantação de cana e numa moenda. Os da Bahia tinham frequentemete capacidade para mil ou mais toneladas por ano. Cada engenho era em grande extensão uma unidade econômica que se sustentava por si mesmo, dependendo do trabalho de numerosos escravos negros.

em grande parte supriam, juntamente com os de Pernambuco, as mesas européias.

Por volta de 1670, era a Bahia uma opulenta capital, ufanando-se de ser sua bandeira conhecida sobre os sete mares. Navios vindos do império português do Oriente ali aportavam regularmente, de volta para Portugal. Pelos princípios do século XVIII, a Bahia tinha-se desenvolvido numa cidade de 70.000 habitantes, tendo seu comércio protegido pelo fogo cruzado de quatorze fortes. Edifícios de seis e de sete andares eram comuns; a posse de mobiliário de ébano esculpido tornára-se símbolo de posição social; sedas, palanquins e as mais finas porcelanas eram importadas da China. Nas plantações de cana de açúcar que a circundavam, labutava, segundo se calcula, dez vezes o número de escravos da Virginia dessa época. Um século mais tarde, o contrabandista inglês Lindley, depois de admirar a abundância de joias de ouro usadas pelas mulheres bahianas, observou as embarcações no porto e referiu-se a "um gráu de riqueza desconhecido na Europa." [5]

Durante os dois primeiros séculos da era colonial, foi a Bahia sede do domínio político português no Brasil, residência oficial dos representantes da corôa portuguesa. Mesmo depois de transferido o governo para o Rio (1763), a Bahia continuou a desempenhar papel saliente na política da colónia; e depois da independência (1822), desempenhou, na política do império, papel semelhante ao assumido por Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul, na república, que se seguiu em 1889. Até 1907, foi, também, o centro religioso da nação. Seu arcebispo era o chefe da Igreja Católica Romana no Brasil, e as ordens religiosas mantinham alí seus principais representantes.

5. Em 1868, embora o declínio da produção açucareira já estivesse bem avançado, a Bahia tinha 511 engenhos produzindo quasi 19.000 toneladas de açúcar por ano.

Assim, a Bahia se ufana de uma longa tradição de destaque e de prestígio na vida econômica, política e religiosa brasileira.

A atual cidade da Bahia tem mais ou menos 350.000 habitantes.[6] Está situada ao longo da borda oriental de uma enorme baía, a de Todos os Santos, formada pela projeção, no oceano, do Cabo Santo Antônio, que em seu lado ocidental termina bastante abruptamente, exibindo um promontório de cerca de noventa metros de altura, que numa extensão de três ou quatro quilômetros beira a baía. A cidade se comprime no estreito taboleiro entre a baía e o promontório, depois escala esta barreira e estende-se para leste e norte, onde séculos de erosão transformaram um antigo planalto numa série de depressões e elevações de encostas íngremes.

A Bahia está, assim, dividida por uma barreira natural em Cidade Baixa e Cidade Alta (nomes locais das suas duas partes), que se ligam por meio de ruas sinuosas, íngremes, calçadas com paralelepípedos; por ascensores funiculares; por um elevador moderno, hidráulico; ou por veredas bem gastas. Na Cidade Baixa ficam: o porto, com sua alfândega, seus armagens, escritórios de embarque, consulados, bancos, arsenal de marinha, correio, Associação Comercial, mercado municipal, joalherias, armazens de ferragens e de charutos e a maioria das lojas de artigos masculinos. Sôbre o promontório, estendendo-se para os subúrbios, estão os edifícios públicos, a maioria das igrejas, conventos e mosteiros, hotéis, cinemas, a biblioteca pública, museus, escolas elementares, secundárias

6. Em 31 de dezembro de 1934, um cálculo feito pelo govêrno estadual dava para a cidade da Bahia uma população de 352.244 habitantes (*Anuário Estatístico da Bahia,* 1934, p. 131). O recenseamento federal de 1920 atribuiu-lhe 283.422 (*Recenseamento do Brasil,* 1920 Vol. IV: *População,* livro I, p. xxiv).

e superiores, hospitais, lojas de artigos femininos, "ateliers" fotográficos, lojas de móveis e de fazendas, confeitarias, casas de miudezas, consultórios médicos e odontológicos, clube, os principais parques e praças e as áreas residenciais.

A cidade da Bahia é a capital econômica e politica do Estado deste nome, cuja área, de 529.000 quilómetros quadrados, é consideravelmente superior à de Texas, o primeiro Estado norte-americano em superfície. A região compõe-se em grande parte de um vasto planalto de *gneiss*, que se levanta de modo abrupto de uma faixa costeira relativamente estreita, a uma altura que varia de 200 a 400 metros para o interior. Sôbre êste platô — e correndo na direção norte-sul, através a parte central do Estado — está uma série de montanhas de pequena elevação. Esta barreira montanhosa age como condensador valioso, recolhendo humidade para uma terra que de outra maneira poderia ser quasi um deserto.

Fóra da cidade do Salvador e rodeando a orla da Bahia de Todos os Santos, fica o Recôncavo. Seu solo é u'a marga cretácea muito espessa, localmente conhecida por *massapé*. É bastante fertil e recebe chuvas abundantes. É a área da cana de açúcar e do fumo, que contribuiu para a antiga grandeza comercial da Bahia e cuja necessidade de trabalho agrícola seguro levou à introdução de enormes levas de escravos.

O Recôncavo foi outrora zona de latifúndios, de uma aristocracia rural e de escravidão. Ainda hoje se cultivam a cana e o fumo, embora o cultivo da primeira e até certo ponto o do último tenham definhado devido às condições do mercado mundial e à persistência de técnicas rudimentares de produção. Embora as grandes propriedades de terra ainda sejam comuns, a aristocracia rural está em decadência, tendo seu prestígio sofrido declínio

gradativo mas persistente, começando nos fins do século XVIII e prolongando-se pelo século XIX, com a perda do monopólio mundial do açúcar, o desenvolvimento das cidades costeiras e o aumento de prestígio das profissões liberais, que acompanhou êsse desenvolvimento urbano. A abolição da escravatura, nos fins do século XIX, foi o golpe fatal; e o padrão hoje dominante é o do proprietário que reside fóra da propriedade. A população atual, porém, é mais densa no Recôncavo que em qualquer outro ponto do Estado (a não ser na cidade da Bahia) e ainda é acentúadamente negroide.

À medida em que se penetra no interior, indo do Recôncavo para o sertão, o elemento negro na população tende a decrescer; e o elemento índio, muito misturado com o branco e o negro, tende a aumentar. Nos platôs moderadamente banhados pelas chuvas e nas bacias dos rios — uns e outras aproveitados para a criação de gado e a agricultura ligeira, ou às vezes cobertos por matas virgens ou capoeiras — bem como na região da caatinga, arenosa, seca e quente, encontra-se uma sociedade "de fronteira cultural", relativamente isolada, que durante as últimas décadas se modificou apenas ligeiramente pelo contacto com populações de outras zonas.[7]

Assim, nesta área de contacto racial e cultural, onde o africano e seus descendentes têm tido uma "carreira" bastante pitoresca, encontram-se três tipos distintos de fixação e de população. No sertão, existe um "stock" muito misturado, para o qual o índio contribuiu em gráu talvez maior que o africano e o europeu. No Recôncavo,

7. Em *Os Sertões* (12.ª ed.; Rio, 1933), Euclides da Cunha descrece de maneira vívida e dramática a vida no sertão. Embora escrito em 1902, é ainda um livro de atualidade. O livro de R. B. Cunningham-Graham, *A Brazilian Mystic* (Nova York, 1925), baseia-se nesta narrativa mais minuciosa.

com sua tradição de aristocracia rural, seu sistema latifundiário desintegrado e uma longa história de escravidão, a população ainda é em grande parte negroide. Na cidade do Salvador, a população compõe-se em parte consideravel de mestiços de origem européia-africana, constituindo minorias ou indivíduos de ascendência pura africana ou européia.

Também na cidade, a ordem social ainda é relativamente estável. Pouca mudança tem havido. Salvador, como vimos, é uma cidade relativamente velha, bem conciente e orgulhosa de suas antigas tradições. O comportamento costumeiro, originalmente desenvolvido em resposta às necessidades da vida colonial, ainda persiste e orienta a vida, quasi pelos mesmos velhos e familiares caminhos. Salvador tem sido, há muito tempo, uma cidade relativamente isolada; o isolamento intensificou as relações pessoais e, assim, promoveu o desenvolvimento de costumes locais, em resposta a circunstâncias e condições particulares.

A população do Salvador, como seria de esperar-se, é também relativamente estável. Há muito tempo, quasi não tem havido imigração de países estrangeiros; e a migração proveniente de outros Estados tem sido pequena. Todo o movimento recente de população para a cidade proveio, em grande parte, do interior do Estado ou de áreas contíguas, como as dos Estados de Alagoas e Sergipe. Do mesmo modo, a emigração tem sido pequena.

A Bahia é, pois, uma área "culturalmente passiva",[8] possuidora de uma estabilidade e uma ordem que relem-

8. O Dr. Robert E. Park emprega esta expressão para descrever uma área "onde a vida continúa, em geral, a evolver na mesma rotina tradicional e ininterrupta"; onde a "população, os recursos naturais e o padrão de vida alcançaram uma espécie de equilíbrio e onde os costumes e a tradição resolvem a maior parte



todo, como si fosse simplesmente uma vila de grandes dimensões.

Esta sociedade estável é relativamente isenta das diversas formas de conflito. A competição comercial e financeira é relativamente leve e em grande parte se limita aos estrangeiros. A economia é simples, a indústria mínima. As raras divergências que surgem entre o "trabalho" e o "capital" tomam frequentemente a forma de luta entre o trabalho nacional e o capital estrangeiro, tendendo, assim, mais a unir que a dividir o grupo local. A competição religiosa não se tornou suficientemente rigorosa para intensificar nos adeptos das crenças rivais a auto-conciência, não provocando, portanto, sérias animosidades. No que diz respeito a questões políticas, o intenso apêgo às cousas locais não tinha sido, pelo menos ao tempo em que êste estudo foi feito, seriamente contrariado por um controle vindo de fóra. Em toda esta exposição, aparecerá um mínimo de conflito racial.

CAPÍTULO II

DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DAS CLASSES E RAÇAS

UMA das coisas que Darwin notou, ao visitar a Bahia em 1832, foi que a cidade descansava num "planalto de cêrca de trezentos pés de altura, com vales de fundo plano, formados pela erosão."

"Toda a superfície", diz êle ainda, "é recoberta por várias espécies de árvores majestosas, entremeadas de tratos de terra cultivada, onde se erguem casas, conventos e capelas... Das bordas do planalto avista-se o oceano, ou a grande baía, com suas margens recobertas de mato rasteiro e na qual muitos saveiros desfraldam suas velas brancas. Com exceção dêsses lugares, o cenário é extremamente limitado; seguindo os trilhos planos, pode perceber-se, em baixo, apenas uma nesga dos vales recobertos de árvores".[1]

O cenário é ainda hoje semelhante ao que viu Darwin. A erosão contínua apenas acentuou as características gerais da paisagem, transformando o antigo planalto de modo mais decisivo em altos, declives relativamente fortes, e vales relativamente estreitos, que aos poucos se vão alargando.

Esta fisiografia da região não deixou de ter importância na vida cultural da Bahia; porquê, em geral, a

1. Charles Darwin, *The Voyage of the Beagle* (The Harvard Classics, XXIX, New York, 1909), 521.



casa de arquitetura e decoração modernistas. Alí se encontram os donos de quasi todos os 3.855 telefones, 1.028 automóveis, e dos rádios e bibliotecas particulares da cidade. Alí, o apêgo ao *candomblé,* ou culto afro-brasileiro, é mínimo, e a crença católica é menos modificada por outras tradições religiosas. Alí vive a parte da população a que o "povo" chama de "ricos".

Os vales, em contraste, oferecem lugares de residência menos confortaveis, menos saudáveis e menos convenientes, por consequência mais baratos. Alí, em geral, as ruas propriamente ditas e o calçamento desaparecem. Os habitantes utilizam-se de trilhos, onde, após um temporal, a argila vermelha torna-se escorregadia e perigosa, nas subidas mais fortes. Alí vivem as classes "mais baixas". As habitações, na maior parte, são simples casebres constituidos por uma armação de madeira coberta de barro. Quando a renda do proprietário o permite, as paredes toscas são barreadas e pintadas de vermelho, azul, verde ou amarelo pálidos. O chão é geralmente de terra, recoberto caprichosamente com areia fresca da praia, renovada de quando em quando. O teto dessas habitações é muitas vezes feito de folha de palmeira e um pouco mais levantado na cumieira para facilitar a saída da fumaça do fogão. A mobília consiste geralmente em bancos ou tamboretes rudimentares, talvez uma cadeira barata, uma mesa rústica, catres ou, mais comumente, esteiras para dormir. Uma lata da Standard Oil, sem tampa nem fundo, serve muitas vezes de fogão. O mobiliário compreende também um simples oratório com pequena

---

praça Castro Alves, 79. Publicavam-se ainda quatro revistas mensais: *Única,* fundada em 1929; *Revista da Bahia,* fundada em 1935; *Bahia Rural;* e o *Boletim da Associação Comercial da Bahia.*

imagem do santo padroeiro da família [3], um castiçal, talvez um calendário, um tosco suporte de ferro para a bacia de rosto. O vasilhame é geralmente de argila cozida e de forma muito simples.

Estas áreas em que vivem as classes "baixas" são provavelmente mais saudáveis e em geral mais agradáveis, como lugares de residência, que os "slums" das cidades industriais européias ou norte-americanas. Embora os casebres sejam construídos de modo muito rudimentar, pobremente mobiliados, são em geral limpos e sempre se erguem num cenário atraente, de folhagem tropical, por onde filtra a luz brilhante do sol, juntamente com o ar puro.

"Devemos lembrar-nos" — escreve Darwin sôbre a Bahia — "de que nos trópicos a exuberância selvagem da natureza não desaparece mesmo nas cercanias das grandes cidades; porquê a vegetação natural... supera em pitoresco o trabalho artificial do homem. Portanto, são poucos os lugares onde o vermelho vivo do solo contrasta fortemente com a cobertura verde generalizada.... As casas... são todas caiadas; de modo que quando iluminadas pelo sol brilhante do meio dia, e vistas contra o céu azul pálido do horizonte, mais parecem coisas irreais que verdadeiras construções... Estas cenas devem ser vistas quando o sol está a pino: a folhagem densa e magnífica das mangueiras cobre o solo com sombras densas, enquanto os ramos mais altos, com a profusão de luz, tor-

3. Entre as imagens mais comuns estão a de São Vicente de Paula, "o protetor dos filhos dos pobres", geralmente representado com uma criança nos braços e cercado por outras; Sto. Antonio, vestido de monge, segurando numa das mãos um livro e dando a outra a uma criança; o Senhor do Bomfim, o santo padroeiro da Bahia, geralmente representado como Jesús Crucificado; N. S. da Conceição, com uma criança nos braços; e N. S. das Dores, com sete punhais no coração.

nam-se de um verde brilhante... A região é uma grande, selvagem, desordenada e luxuriante estufa, que a natureza fez para si mesma, mas que o homem tomou e enfeitou de casas alegres e jardins artificiais."

Numa parte da cidade conhecida por Mata Escura — estreito vale de fundo plano, cercado por encostas íngremes, onde se escondem, no meio da vegetação tropical, centenas de simples habitações das classes humildes — mora um preto estivador, numa confortavel habitação cercada de flores de tonalidades vivas e de touceiras de bananeiras. É uma casa térrea, que êle mesmo construiu, um pouco mais pretensiosa que a maior parte das outras, caiada por fora e por dentro, coberta de telhas, de piso cimentado e dotada de luz elétrica. Mora nessa casa, de quatro cômodos, com a mulher, três filhos, uma irmã e duas filhas desta. Ganha cêrca de quinze mil reis por oito horas de trabalho nas docas, mais uma remuneração adicional pelas horas excedentes e pelo trabalho nos domingos, feriados e dias santos. Paga setenta e oito mil reis por ano, pelo aluguel do terreno onde está a casa.

Durante o dia, hà um desfile quasi constante de homens, mulheres e crianças de todas as idades, a maior parte descalça ou calçando simples tamancos, trazendo muitas vezes na cabeça, com facilidade, cestas ou bandejas de doces, frutas, legumes ou flores para o mercado, grandes trouxas de roupa para ser lavada no lago próximo, latas da Standard Oil cheias de água, jacas, melancias, cachos de banana, sacos de farinha de mandioca; carregam, às vezes, um porco que grita fortemente, com os pés bem amarrados; trazem, outras vezes, apenas um guarda-sol fechado.[4] De aparência notavel são muitas

4. Vê-se às vezes uma carta levada à cabeça, trazendo uma pedra em cima, para que não vôe. Ainda mais interessante é

das *bahianas* que passam — negras altas e graciosas, acostumadas desde a infância a carregar com facilidade grandes pesos na cabeça, e das quais talvez se possa dizer, como disse Koster em relação às de Pernambuco, nos princípios do século XIX: "É entre as mulheres de côr que podemos encontrar as mais belas — mais cheias de vida, maior atividade do corpo e da mente... Os traços também são geralmente bons... Não se pode encontrar mais belos espécimes do corpo humano..."[5] De aspeto forte e saudavel, estas *bahianas* andam eretas, com passos balanceados, os dedos nús pousando, a cada passo, firmemente no chão. Têm aparência caracteristicamente alegre e seus rostos agradaveis parecem sempre predispostos a abrir-se em sorrisos radiantes. Ainda mais, toda sua aparência é sadia e denota confiança em si.

A companhia de transporte local colocou os trilhos diretamente no chão do vale, desprovido de calçamento;

---

vêr seis homens, três à frente, três atraz, transportando, por quilómetros, um piano de cauda. Em 1882, um visitante do Rio de Janeiro notando o uso generalizado desta forma de transporte, descrevia uma cena semelhante: "Lá vai um aprendiz de marceneiro, de cerca de quinze anos, levando à cabeça seis barris de madeira pesada, da capacidade de dez galões cada um, todos êles amarrados uns aos outros! Lá vai um carregador, levando do mesmo modo caixas vasias de mercadoria, do tamanho de um carro de boi. Negras robustas, de belos rostos, pescoços e braços de bronze, vendem fígado e tripas, que carregam em grandes bandejas na cabeça. Muitas vezes se pode ver um carregador que leva, dêsse modo, grandes balaios com duas ou tres dúzias de galinhas vivas... E' comum ver seis negros marchando compassadamente com um piano à cabeça, sendo capazes de carregá-lo por duas milhas. Os carregadores de café e os que levam na cabeça sacos de 132 libras de peso cada um, são geralmente africanos." C. C. Andrews, *Brazil, Its Condition and Prospects* (2.ª ed., New York, 1889), p. 35.

5. Henry Koster, *Travels in Brazil*, 1809 *to* 1815 (2 vols., Philadelphia, 1871), I, 37.

e sôbre êles, a intervalos, passa sacolejando um bonde vagaroso, com os lados abertos para aproveitar a ventilação. Não ha nenhuma espécie de arruamento; apenas caminhos laterais, ou por entre os trilhos.

É nesta região que "os pobres" se sentem mais em casa, embora, com raras exceções, a terra pertença aos "ricos" dos altos. No que diz respeito ao nível económico, à educação, e, até certo ponto, aos costumes, os habitantes diferem grandemente dos que residem nos altos. São, quasi todos, analfabetos, embora parte das crianças frequente as escolas públicas. As comunicações geralmente são diretas, raramente se fazendo por meio de jornais, livros, ou telefone. Conversa-se em português rústico, com vocabulário limitado e numerosos erros de gramática. Ouvem-se muitas palavras de origem africana ou indígena. O transporte, como já vimos, é rudimentar. O culto afro-brasileiro e as atitudes, sentimentos e crenças a êle associados têm alí seus partidários mais fervorosos. Grandemente afastada da participação nos níveis "mais elevados" da cultura européia, alí vive a parte da população a que as classes "superiores" designam como "o povo" e que se chama a si mesma de "pobres".

A barreira social existente entre "os pobres" dos vales e "os ricos" dos altos é grande e difícil de transpôr. É o que seria de esperar-se, numa sociedade portadora de tradição aristocrática, cujos círculos superiores ainda têm certo desprêzo pelo trabalho manual e sempre consideraram as ligações de familia e a "boa educação" como índices de classe. As atitudes a respeito desta questão mudaram muito pouco desde o tempo em que o abolicionista Anselmo da Fonseca se julgou obrigado a desculpar-se pela inclusão do nome de "um homem do povo", um humilde sapateiro preto, entre os eminentes abolicionistas das classes superiores da Bahia, argumentando

que "a inteligência, o patriotismo e a verdade não são privilégios de uma única classe" e explicando que essa pessoa tinha sido mais útil à causa abolicionista "do que muitas mais nobres." [6]

As classes superiores geralmente se referem aos membros das classes "inferiores" como "trabalhadores", "operários", ou *povo baixo,* e fazem humoristicamente sua caricatura, representando-os por um tipo chamado *Zé Povinho,* analfabeto, ingênuo e insignificante. Muitas vezes dirigem, aos filhos, frases como estas: "não seja gentinha", "não tenha modos de gentinha", "não se ligue a povo miúdo", "não faça caso de gente baixa", "não dê atenção à gentinha", "não se incomode com a gente baixa". A seu próprio respeito, as classes "superiores" usam as expressões "as altas rodas", "o grand-monde", "a elite".

As classes "inferiores" referem-se às "superiores" como os "chefões", os "donos da gente", os "graúdos", os "manda-chuvas da cidade", os "ricaços", ou simplesmente *os brancos.*

Este padrão bastante simples, em que os altos e os vales aparecem como áreas residenciais contrastantes, embora em geral caracterize toda a cidade, contudo apresenta, às vezes, pequenas modificações. Por exemplo: o subúrbio residencial das classes "superiores", chamado Barra, está situado embaixo, à beira-mar, sendo entretanto bem ventilado pela refrescante brisa marítima, enquanto que os altos (bem como os vales) situados em áreas menos accessiveis, fora da parte principal da cidade, estão cobertos de casebres das classes "inferiores". Nos velhos e antiquados edifícios de quatro a sete andares

6. Anselmo da Fonseca, *A escravidão, o clero e o abolicionismo* (Bahia, 1887), p. 251-3.

(relíquias do passado da Bahia), que cercam a parte central da cidade, no cume ou quasi dos altos, se aglomeram centenas de "pobres", na sua maior parte pessoas de côr.[7] Mas, em geral, a configuração da cidade segue de perto o que já descrevemos.

À medida em que se percorrem as diferentes áreas residenciais, nota-se que esta segregação, de acôrdo com as classes económicas e educacionais, obedece de maneira geral — embora com algumas exceções importantes — às diferenças de côr da população. Na verdade, à primeira vista, a Bahia faz lembrar uma cidade mēdieval cercada por aldeias africanas.[8]

Em geral, pode dizer-se que os brancos e os mestiços mais claros ocupam os altos da cidade, que são mais confortàveis, saudáveis e cômodos, onde, portanto, os imóveis são mais caros; ao passo que os pretos e os mestiços mais escuros residem geralmente nas áreas baixas, menos convenientes e saudáveis, onde, portanto, os imóveis são mais baratos, bem como nas áreas afastadas, menos accessiveis. Por outras palavras, os altos dos "ricos" correspondem, em geral, às áreas residenciais dos brancos e dos mestiços mais claros, enquanto que os vales dos pobres e as regiões adjacentes correspondem, em grande parte, às áreas residenciais da parte mais escura

---

7. Para uma visão mais íntima da vida nesta área, vide Jorge Amado, *Suor* (2.ª ed., Rio, 1936). O local destes interessantes episódios é um velho edifício no número 68 do Pelourinho, com frente para a praça triangular onde ficava, antigamente, o pelourinho das escravas.

8. Um norte-americano que passou cinco anos em Lagos, na Costa Africana do Oeste, observou: "Quando me dirijo às áreas circunvizinhas da Bahia, tenho impressão de estar na África, tal a semelhança dos casebres dos pretos e de suas vizinhanças."

da população. Nos arrabaldes, em Mata Escura, Engenho Velho, Federação, Garcia, Alto do Abacaxi, Alto das Pombas, Estrada da Liberdade, Estrada de Rodagem, Cabrito, Retiro, Cruz do Cosme, Matatú, etc., os habitantes são predominantemente pretos e mestiços escuros. Nestas áreas, os mestiços mais claros são em menor número e os brancos, muito raros. Por outro lado, os altos da Vitória, Canela e Graça, e o bairro praiano da Barra, são quasi inteiramente habitados pelos brancos, tendo apenas número limitado de mestiços, espalhados entre êles. No entanto, é verdade que nas encostas, atrás das casas mais pretensiosas e espalhando-se pelos vales, encontra-se número consideravel de casebres, cujos ocupantes são pretos e mulatos escuros.

Em Nazaré, a predominância dos brancos é menor, havendo alguns mestiços claros; mas com exceção das ladeiras que vão, de um lado, à Baixa dos Sapateiros e de outro ao Dique, hà relativamente poucos pretos. As áreas de transição — Santo Antonio, Barbalho, Barris, Tororó e a peninsula de Itapagipe (que se estende por cêrca de dois quilómetros pela Bahia de Todos os Santos) — são principalmente habitadas por mestiços. Existem também, entretanto, alguns brancos e considerável número de pretos, especialmente em sub-divisões como Massaranduba, em Itapagipe.

Verifica-se logo que essa segregação é em grande parte devida à circunstância de que a côr e as classes tendem a coincidir. Esta situação era, naturalmente, previsivel, dadas as circunstâncias e condições da importação e fixação dos negros e a libertação relativamente recente da raça negra de uma condição servil. Consideração importante é a de que não existe, na Bahia, ao que parece, esfôrço proposital de segregar as raças afim de manter

distinções de casta, como em várias partes dos Estados Unidos.

Na verdade, a distribuição das raças poderia, logo à primeira vista, ser tomada como índice da atual situação racial; e um conhecimento mais demorado da cidade tende a confirmar esta hipótese. O padrão residencial sugere uma sociedade de competição livre e de desenvolvimento gradual, em que os europeus e seus descendentes se fixaram nos altos e em que os africanos e seus descendentes, como escravos ou homens livres sem recursos, foram relegados para as áreas menos desejaveis. Embora os primeiros tenham mantido em grau consideravel a vantagem original, alguns pretos e mulatos escuros mudaram-se pouco a pouco de sua localização menos favorável, até conseguirem atualmente, em alguns casos, participar da localização privilegiada daqueles. Ocasionalmente, podemos encontrá-los morando ao lado dos brancos, o que simboliza o fato de também ocuparem as posições sociais que a habilidade pessoal, a eficiência profissional e as circunstâncias favoráveis lhes permitiram obter e conservar. Assim, as distinções raciais, que o americano do norte tende a notar tão facilmente à primeira vista, deixam de ser tão significativas quanto se supunha (o que adiante veremos mais minuciosamente).

É importante observar, quanto às áreas residenciais que se poderia chamar de intermediárias — onde as habitações dos que estão saindo das classes "inferiores" encontram as habitações das classes "superiores" — que as partes escuras e claras da população alí se encontram e se misturam, numa íntima proximidade residencial. É o que acontece, por exemplo, na Avenida Sete de Setembro.

A partir do Jardim Suspenso, essa avenida é a única artéria que se dirige do sul para o centro da cidade. Tor-

na-se, assim, a passagem obrigatória de préstitos como os do carnaval, a "micareta"[9], a peruada[10] e numerosas festas religiosas, a avenida onde se realizam desfiles nos dias de comemoração e durante a visita de personalidades políticas. A linha de bondes e o constante desfilar de ônibus fazem-na pouco desejável, como lugar de residência, para os que estão cansados dos ruídos de uma cidade industrial; mas para as mulheres bahianas, cujo mundo ainda está em grande parte contido dentro de casa, estas características parecem ter encanto especial. Por isso podemos ver nesta avenida, pouco depois da praça Castro Alves, residências de famílias ricas; e em Vitória, logo depois do palácio do governador, as habitações mais pretensiosas das classes "superiores".

Quasi todas as casas bahianas de alguma pretensão, não deixam de possuir uma sacada; e quasi todas possuem largas janelas que dão para a rua. Nesta posição vantajosa, os moradores podem passar horas agradaveis, debruçados nos parapeitos, "olhando o movimento da rua". Assim, pode-se obter, com facilidade, especialmente durante a passagem de desfiles, quando as sacadas e as janelas ficam inteiramente ocupadas, informações relativamente exatas sôbre os caractéres físicos da população. No carnaval, por exemplo, especialmente pouco antes da passagem dos préstitos, é possível fazer-se um recenseamento a respeito da composição racial, ao menos na medida em que a côr póde ser considerada como índice de raça.[11]

---

9. A "micareta" é o chamado "segundo carnaval", festejado no domingo seguinte à Páscoa.

10. A "peruada" é a parada anual dos estudantes, com préstitos.

11. E' possivel que aos moradores se tenham juntado, nessas ocasiões, outras pessoas, por exemplo, parentes e amigos. Mas desde que o objetivo não era contar o número de pessoas, mas

Na primeira noite de carnaval de 1936, uma análise, feita por categorias de côr, das famílias residentes nesta avenida, desde o Jardim Suspenso até a igreja de S. Bento, deu a distribuição apresentada no quadro 1.

QUADRO 1

FAMILIAS RESIDENTES NA AVENIDA SETE DE SETEMBRO, CLASSIFICADAS PELA COR, BAHIA, 1936

	Número	*Por cent.*
Pretos	19	7,6
Mulatos	97	38,6
Brancos	128	51,0
Mulatos e brancos	5	2,0
Pretos e mulatos	2	0,8
Total............	251	100,0

O fato de famílias de brancos, mulatos e pretos habitarem esta importante via pública indiscriminadamente, lado a lado, é ainda mais evidente si anotarmos a distribuição, casa por casa, ao longo da Avenida:

branco	mulato	mulato
branco	branco	branco
mulato	mulato (escuro)	branco
mulato	mulato (escuro)	branco
mulato	branco	mulato
branco	mulato	mulato
mulato	mulato	preto
branco	branco	preto
branco	mulato	mulato
mulato (escuro)	mulato	mulato
mulato	branco	mulato
branco	branco	branco

pesquisar a composição racial de famílias vizinhas, essa possibilidade não afeta sensivelmente a enumeração.

Dos 142 estudantes brancos a quem perguntei — "Aborrecem-no vizinhos pretos?" — 120 responderam "Não". E dos 143 que responderam à pergunta — "Aborrecem-no vizinhos pardos?" — 129 responderam pela negativa. Entre a pequena minoria que manifestou desagrado pela proximidade imediata de vizinhos de côr, um inquérito posterior mostrou que, geralmente, a objeção provinha do temor de que a residência entre vizinhos pretos pudesse implicar residência num bairro da classe "inferior". A objeção parecia ser, não tanto aos pretos em si, mas às áreas em que a parte de côr da população, menos favorecida sob o ponto de vista financeiro, geralmente reside.

A êste respeito, é também importante notar que, às vezes, um preto reside em áreas de classes "superiores" tais como Canela ou Vitória, o que se dá sem provocar qualquer contrariedade dos brancos. Trata-se geralmente de um preto rico, instruido, competente profissional liberal e de "boa educação"; por outras palavras, um membro das classes "superiores". Do mesmo modo, é importante o fato complementar de que alguns brancos de classe "inferior" vivem nos vales ou nas regiões adjacentes, espalhados entre a porção escura da população, encravados, inconcientemente, no que se poderia chamar de "Black Bottoms", si fosse nos Estados Unidos.[12] Levando a mesma vida de outros pobres e analfabetos, estas raras famílias brancas visitam seus vizinhos de côr, comem, bebem, trabalham, divertem-se, entrecruzam-se com êles, participando todos de um corpo de idéias e sentimentos comuns, tal como, na outra extremidade da escala das

12. Às vezes uma familia branca, rica, das classes "superiores", reside numa área de classe "inferior", assumindo então, a casa e o terreno, a aparência de uma espaçosa casa de campo cercada por habitações mais humildes.

classes sociais, alguns raros pretos participam do mundo predominantemente branco da elite.

Assim, embora a Bahia esteja dividida de modo definido em classes "superiores" e "inferiores", que ocupam áreas bastante distintas da cidade, e estas classes e divisões geográficas tendam a corresponder aproximadamente às divisões de côr, pode-se notar algumas exceções importantes, cujo aparecimento indica antes *classe* que *râça*, como base da organização social.

II

A ESCRAVIDÃO

CAPÍTULO III

A VINDA DOS AFRICANOS

Em 1585, a população da Bahia incluia pelo menos três ou quatro mil negros.[1] Durante o século seguinte a porção negra dos habitantes da cidade cresceu a tal ponto, que se disse que um viajante "poderia supor que estivesse numa terra de negros".[2] Em 1714, Frézier calculou que a proporção de pretos para brancos na Bahia era nessa época de vinte por um, o que é provavelmente um exagero, embora a preponderância de negros fosse indiscutivelmente considerável.[3] Cêrca de cem anos mais tarde (em 1807), um alistamento para serviço militar enumerava quase duas vezes mais negros que brancos, ou um número de negros aproximadamente iguail ao de bran-

1. A. G. Keller, *Colonization* (Boston, 1908), p. 145. Gabriel Soares (*Roteiro do Brasil*, p. 126, citado por Pedro Calmon, *Historia Social do Brasil* [3 vols.; São Paulo, 1937-39], I:179), avalia o número de negros habilitados a manejar armas na Bahia, em 1587, em quatro mil. O Jesuita Anchieta calculava que a população incluia em 1583 três mil negros, número que Vasconcelos pensava estar abaixo da realidade (vide Salomão de Vasconcelos, "A escravatura africana em Minas Gerais", *Jornal do Comércio* [Rio], novembro de 1938).

2. Robert Southey, *History of Brazil* (3 vols.; Londres, 1810), II, 674.

3. Mais ou menos na mesma época, Cook avaliou que a proporção no Rio de Janeiro era de dezessete para um (Calmon, *op. cit.*, p. 175). Pode ser que cada um desses visitantes tenha conhecido melhor a área imediatamente circumvizinha das docas, onde naturalmente se encontraria predominância de trabalhadores negros. Tambem é provavel que em ambos os casos os mestiços tenham sido incluidos no número de negros.

cos e mestiços juntos.[4] Doze anos mais tarde (em 1819), o Conselheiro Veloso de Oliveira calculava que existiam então na província da Bahia 147.263 negros cativos.[5]

Quase todos os pretos foram introduzidos como escravos, pois até 1888 o Brasil era um Estado escravagista.[6] Sob as favoráveis condições de um solo rico, de intensa luz tropical e de chuvas abundantes, comuns no Recôncavo, a lavoura de cana de açúcar prosperou. Seu cultivo e a indústria açucareira, numa terra de "recursos abertos"[6a] exigiam trabalho barato e constante, que os

---

4. Os totais eram: preto, 25.502; mestiços, 11.350; brancos, 14.260 (Vide João Pandiá Calogeras, "A politica exterior do império — as origens", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* [Tomo Especial; Rio, 1927], p. 294).

5. *Ibid.*, pp. 293 e 330.

6. Para informações minuciosas sôbre o comércio de escravos e a escravidão, vide especialmente: Perdigão Malheiro, *A escravidão no Brasil* (3 vols.; Rio, 1867); Percy A. Martin, "Slavery and Abolition in Brazil", *Hispanic American Historical Review*, Vol. XIII, n.º 2 (1933); Louis Couty, *L'esclavage au Brésil* (Paris, 1881); Lawrence F. Hill, "The Abolition of the African Slave Trade to Brazil", *Hispanic American Historical Review*, Vol. XI, n.º 2 (1931); Braz do Amaral, "Os grandes mercados de escravos africanos; as tribus importadas; sua distribuição regional", *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro* (Tomo Especial), Rio, 1927, pp. 437-96; Afonso Claudio, "As tribus negras importadas", *Revista do Instituto Historico e Geográfico Brasileiro* (Tomo Especial, Parte II, Rio, 1914), pp. 597-655; Mary W. Williams, "The Treatment of Brazilian Slaves in the Brazilian Empire", *Journal of Negro History*, Vol. XV (julho, 1930); Evaristo de Morais, *A escravidão africana no Brasil* (São Paulo, 1933); João Dornas Filho, *A escravidão no Brasil* (Rio, 1939); Roberto Simonsen, "As consequências económicas da abolição", *Jornal do Comercio*, Rio, 8 de maio de 1938; Afonso de E. Taunay, "Notas sobre as ultimas décadas do tráfico", *Jornal do Comércio*, Rio, 24 de julho, 31 de julho, 7 de agosto de 1938.

6a. "Todos os povos do mundo... podem ser divididos em duas categorias. Entre os povos da primeira categoria, os meios

portugueses, devido a seu número insuficiente e aclimação imperfeita, não podiam por si sós produzir. A princípio, como nas Índias Ocidentais e nos Estados Unidos, os indígenas foram escravizados; e depois de esgotar-se a limitada provisão do litoral, as entradas penetraram fundo no interior. Mas os índios, familiarizados apenas com as mais rústicas formas de agricultura, semi-nômades, e tão desacostumados à vida sedentária e rotineira do latifúndio, quanto se sentiam à vontade nas matas circunvizinhas, revelaram-se trabalhadores ineficientes e inconstantes.

Justamente opostas eram as características dos africanos, que os portugueses conheciam intimamente havia algum tempo. Já em 1433[7], escravos negros tinham sido importados para Portugal, afim de trabalhar nas grandes propriedades das ordens militares e religiosas, especialmente nos Algarves. Além do mais, a Costa Oeste da África ficava justamente defronte às costas nordestinas do Brasil, sendo fàcilmente atingível dêste país.

---

de subsistência estão abertos a todos... Entre os povos da outra categoria, a subsistência depende de recursos cuja provisão é limitada... Sugerimos nomes tècnicos para essas duas categorias. Falaremos de *povos de recursos abertos* e *povos de recursos fechados*... Geralmente falando, a escravidão como sistema industrial só pode existir onde ainda houver terras livres." H. J. Nieboer, *Slavery as an Industrial System* (Haia: Martinus Nijhoff, 1910), p. 389.

7. Almeida Prado cita uma afirmação de Georg Friederici (*Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europaer* (3 vols., Stuttgart, 1925-36), segundo a qual os primeiros africanos teriam sido importados para Portugal em 1433 em vez de 1441, como geralmente se acredita. Vide J. F. de Almeida Prado, *Pernambuco e as capitanias do norte do Brasil* (2 vols., São Paulo, 1939-41), I, p. 250 n.

Desconhece-se ainda a data exata em que a importação africana se iniciou, embora se julgue que a frota encontrada por Martim Afonso na Bahia, em 1531, estivesse empenhada no transporte de escravos.[8]

Algum tempo depois, nesse mesmo século,[9] o comércio de escravos começou a tomar vulto, servindo a Bahia como porto principal de entrada, durante pelo menos dois séculos.[10] O tráfico começou na Guiné e na ilha de São Tomé e logo se estendeu ao Congo e Angola e, finalmente, ao distante Moçambique. Continuou ininterrupto durante quasi trezentos anos, assumindo suas proporções máximas nos séculos XVIII e XIX, quando primeiro a mineração de ouro e o peneiramento de diamantes, depois o desen-

---

8. Malheiro, *op. cit.*, III, 6; cf. Arthur Ramos, *As culturas negras no novo mundo* (Rio, 1937), p. 281.

9. Em carta datada de 1552, o Padre Nobrega diz ter pedido e recebido de Guiné três escravos, que chegaram com outros por ordem do rei (Vide nota de Braz do Amaral no livro de Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva, *Memórias históricas e políticas da província da Bahia* (6 vols., Bahia, 1919-1940, I, 391). Em outra carta, escrita em 5 de junho de 1559, o Padre Nóbrega se refere a oito "Negros da Guiné" existentes na propriedade de um tal André Gavião, na Bahia (Vide Amaral, *op. cit.*, p. 442). Em 1583, Salvador Correia de Sá fez com João Gutteres Valerio um contrato pelo qual concordava em comprar todo escravo trazido por êste da África, em sêu navio (F. Borges de Barros, *Novos documentos para a historia colonial* [Bahia, 1931], p. 77). Pedro Calmon (*op. cit.*, p. 178) dá 1548 como o ano em que o tráfico começou e Arthur Ramos (*The Negro in Brazil* [Washington, 1939], p. 3) diz que o primeiro embarque de escravos diretamente da costa da Guiné é tido como tendo se passado em 1538, em navio pertencente a Jorge Lopes Bixorda.

10. Frequentemente para serem reembarcados para o Rio de Janeiro ou transportados por terra para Minas Gerais.

volvimento da cultura do café em São Paulo, aumentaram a procura.[11] Talvez nunca se possa saber ao certo

11. Escrevendo no comêço do sec. XIX, diz Henry Koster dêste comércio: "Como a viagem da costa da Africa às costas fronteiras da América do Sul é usualmente curta, pois os ventos estão sujeitos a pequena variação e o tempo é comumente bom, os navios empregados neste tráfico são, de modo geral, pequenos e não de ótima construção. A posição do capitão ou dono de navio negreiro é considerada como de gráu secundário no serviço mercante português; e as pessoas que exercem usualmente esse encargo são consideravelmente inferiores à generalidade de indivíduos que comandam os grandes e regulares navios mercantes entre a Europa e o Brasil. Os navios negreiros eram a princípio superlotados a um ponto incrivel e não havia meios de evitá-lo. Fez-se, porém, uma lei com o fim de restringir o número de pessoas em cada navio. Sou levado a crer, porém, que não se dá atenção a este regulamento... Os escravos... são colocados nas ruas diante das portas dos proprietários...' deitados ou sentados em promiscuidade pelos caminhos, em número que atinge às vezes a duzentos ou trezentos. Os homens usam ao redor da cinta um pedaço de pano azul, puxado entre as pernas e preso nas costas. As mulheres recebem um pedaço maior de pano, que é usado como saia; e às vezes dão-lhes outro, com o fim de cobrir a parte superior do corpo. O cheiro resultante dessas reuniões é quasi intoleravel a quem não esteja acostumado à sua vizinhança; e a vista dessa gente, Deus de bondade! é a cousa mais horrivel do mundo. Eles, porém, não parecem sentir mais que o desconforto da situação. Seu alimento consiste em carne salgada, farinha de mandioca, feijão e às vezes banana da terra. A comida de cada dia é cozida no meio da rua, em enormes caldeirões. À noite os escravos são conduzidos a um ou mais armazens e o condutor fica de pé, contando-os à medida que êles passam. São trancados; e a porta é aberta de novo ao romper do dia seguinte. O desejo dessas míseras criaturas, de escapar a este estado de inação e desconforto, manifesta-se quando aparece um comprador. De bom grado se levantam para serem colocadas em fila, com o fim de serem examinadas e tratadas como gado; e ao serem escolhidas dão mostras de grande prazer. Tenho tido muitas oportunidades de ver escravos sendo comprados, pois amigos meus moram em frente a negociantes de escravos. Nunca vi qualquer demonstração de pezar ao se separarem uns dos outros;

quantos africanos foram importados, mas seu número eleva-se indubitavelmente a milhões.[12]

A maior parte das importações foi fornecida por Angola durante a última parte do século XVI[13] e durante o século XVII, e pela Guiné, nos séculos XVIII e XIX.[14] Por volta de 1710, o fumo bahiano[15] estava sendo

---

mas atribuo este fato a um sentimento de resignação, ou antes, de desesperança, que reprime toda mostra de pezar, que os prepara para o pior, tornando-se indiferentes ao que possa acontecer. Alem disso, não é frequente que uma familia seja trazida junta: a separação de parentes e amigos se fez na Africa. É entre a parte mais jovem do grupo exposto à venda que o prazer pela mudança de situação é especialmente visivel; os negros mais velhos fazem o que o condutor deseja, usualmente de modo impassivel. Existe uma espécie de parentesco entre os individuos trazidos no mesmo navio. Chamam-se uns aos outros de *malungos*: e este termo é muito considerado entre êles. O comprador dá a cada um de seus escravos recem-comprados um grande pano de baeta e um chapeu de palha e leva-os o mais depressa possivel para sua fazenda. Muitas vezes tenho encontrado vários bandos em caminho para suas novas residências e observei que iam usualmente joviais." (*Travels in Brasil*, 1809 *to* 1815 [2 vols.; Filadelfia, 1817], I, 205-9).

12. Afonso de E. Taunay, "Números do tráfico", *Jornal do Comércio*, Rio, 30 de setembro de 1936. Avaliações feitas por escritores brasileiros variam de três a dezoito milhões, embora o último número pareça consideravelmente exagerado. Ramos acredita que não excedeu a cinco milhões (*The Negro in Brazil*, p. 6).

13. Especialmente depois da fundação de São Paulo de Loanda em 1575 (Calmon, *op. cit.*, pp. 178-79). Vide também *Dialogos das grandezas do Brasil*, ed. Rodolfo Garcia (Rio: Academia Brasileira de Letras, 1930), p. 143.

14. Em 1811 um acôrdo com a Inglaterra, ativamente reforçado pelos navios de guerra deste país, interromperam as importações do norte do Equador. Mais uma vez Angola tornou-se a principal fonte de fornecimento de escravos e calcula-se que entre 1815 e 1850 cerca de um milhão de negros de Angola foram trazidos (Calmon, *op. cit.*, p. 182).

15. Aguardente (ou cachacha), açúcar e farinha de mandioca eram também consideravelmente usados para fins comerciais, assim como os *búzios* da costa sul da Bahia.

embarcado em quantidade para a "costa de Mina", que desde então passou a consumir por mais de um século um terço da produção baiana.[16] No começo do século XVIII, um visitante do Brasil referiu-se à Bahia como "Nova Guiné",[17] ao mesmo tempo em que se dizia que os nativos de Guiné chamavam o mundo exterior de "Bahia."[18]

Em 1781, cincoenta navios se empenhavam no tráfico brasileiro, "oito ou dez com Angola e o restante com a costa Sudanesa."[19] Em 1800, vinte navios faziam o comércio só para a Bahia. De acôrdo com os registos da

16. Calmon, *op. cit.*, p. 180.

17. Amadeu Francisco Frézier, *Relation d'un voyage à la mer du sud* (Paris, 1716), citado por Calmon, *op. cit.*, p. 185. A procura de trabalho escravo nos campos auríferos de Minas Gerais estimulou tanto as importações, que La Barbinais, visitando a Bahia em 1717, calculou que 25.000 africanos foram desembarcados na Bahia, nesse ano. Vide Afonso de E. Taunay, *Na Bahia Colonial* (Rio, 1925), p. 364.

18. "Foi principalmente para a Bahia... que os infelizes filhos da Líbia foram trazidos e é por esta razão que os nativos da Guiné dão o nome de Bahia ao Brasil, à America e mesmo à Europa" (Onesime Reclus, citado por Manoel Querino, "A raça africana e os seus costumes na Bahia", *Anais do Quinto Congresso Brasileiro de Geografia* [Rio, 1916], p. 626).

19. Calmon, *op. cit.*, pp. 180-81. Vide carta de Silva Lisboa, *Anais da Biblioteca Nacional*, XXXII, 504. De 29 de setembro de 1771 a 22 de setembro de 1772, nove navios negreiros, com 2.307 negros, entraram no porto da Bahia. Um navio, o "Nossa Senhora do Rosário", transportando 371 africanos e "duas crianças de peito", não teve nem uma morte durante a viagem. Outro navio, o "Nossa Senhora da Conceição da Ponte", partindo da costa de Mina com escala em São Tomé, desembarcou 13 sem perdas, em 11 de julho de 1772. Mas outros navios perderam, respectivamente, 111 sôbre 374, 17 sôbre 468, 17 sôbre 158, 29 sôbre 233, 11 sôbre 308, 44 sôbre 327, 20 sôbre 302 — uma perda total de 249 sôbre 2.554 africanos que partiram da costa da África (segundo os registos da alfândega; vide Amaral, *op. cit.*, p. 458).

desempenhou durante a primeira parte do século XIX um papel importante nesse comércio.

Diz-se que no século XVI um bom escravo era avaliado, na Bahia, em 40 mil réis; em 1692, em 60 mil réis; em 1703, em 100 mil réis; e em 1800, em 140 mil réis.[26] Em Pernambuco, no comêço do século XIX, os negros eram avaliados em 32 libras esterlinas cada um; e os bois e cavalos, em 31 libras cada um, embora "por meio de hábeis manejos os dois últimos pudessem ser obtidos por preços mais baixos", segundo nos informa Koster,[27] acrescentando que "as plantações de primeira ordem deviam ter pelo menos oitenta negros".

Além da Bahia e Recife, havia dois outros centros de importação de africanos na costa — no Rio de Janeiro, para o sul, e no Maranhão para o norte — e uma região interior de concentração, a província de Minas Gerais. Estas cinco áreas receberam a maior parte de todas as importações e continuam sendo até hoje os principais centros de população negra no Brasil.

Em 1831, um tratado com a Grã-Bretanha procurou abolir o comércio de escravos. Mas durante um quarto

---

Bornús. Os Yorubas (Nagôs) e Gêges (Ewes) eram numericamente importantes (Amaral, *op. cit.*, pp. 474-84). Parece que os sub-grupos Yoruba, os Egbás e Ije-shas, eram numerosos na Bahia.

25. Calmon, *op. cit.*, I, p. 181; cf. Novás Calvo., *Pedro blanco el negrero* (Madrid, 1933), p. 69.

26. Calmon, *op. cit.*, I, p. 182. "Um escravo que em 1830 valia 100 mil réis, era avaliado em cinco vezes mais, dez anos mais tarde, e ainda mais caro à medida que o bloqueio inglês prosseguiu." (Amaral, *op. cit.*, p. 472).

27. *Op. cit.*, II, 139.

de século êste acôrdo teve tão pouca fôrça,[28] que se avalia em 500.000 o número de africanos que posteriormente ainda foram trazidos para o Brasil, muitos dêles em navios dos Estados Unidos que operavam com capital inglês.[29]

28. "Houve tempo que pareceu impossível abolir o tráfico... Os plantadores declaravam que sem o africano era total e absolutamente impossivel plantar e colher; que o braço livre não era em número suficiente para as necessidades da lavoura; que só pela fôrça se conseguia neste país quente obter trabalho; que o cidadão, o homem livre, tinha como seu principal privilégio não trabalhar, ou fazer apenas o suficiente para alimentação parca, vivendo quanto mais ao *Deus dará*; que não carecendo os corpos de abrigo e sendo para a gente rude indiferente viver em cabanas de folhas de palmeira, era inutil continuar a insistir em conseguir trabalho proveitoso de gente livre, sempre preguiçosa e inclinada à vadiagem; por outro lado, o fazendeiro que admitia gente livre via-se em pouco a braços com a miseria, porque dispendia tudo o que possuia em salários e o serviço não se fazia, ou fazia-se tão nullo que era certo o prejuizo." (Amaral, *op. cit.*, pp. 472-73). Ao receber a notícia do decreto de 1831, a assembléia provincial bahiana dirigiu uma petição ao senado federal, pedindo sua revogação. Certa vez, um delegado de polícia da Bahia foi demitido por ter apreendido um carregamento de africanos, embora êsse carregamento fosse evidentemente ilegal, segundo as disposições dessa lei.

29. Daniel P. Kidder, *Sketches of Residence and Travels in Brazil* (2 vols.; Londres, 1845), II, 96-97; Hill, *op. cit.*, pp. 179 e seg.; Williams, *op. cit.*, p. 319. O mais notório caso de comércio de escravos em que um navio dos Estados Unidos se viu envolvido, foi o do "Mary E. Smith", de Nova Orleans. Êste navio foi trazido à Bahia pelo brigue brasileiro "Olinda", em 29 de janeiro de 1856, trazendo a bordo 370 escravos entre quinze e vinte anos de idade. Apesar dos esforços feitos para detê-lo, o "Mary E. Smith" tinha partido de Boston no dia 24 de agosto de 1855 e velejado para a costa do Ouro, onde recolheu um carregamento de quasi quinhentos africanos. Estava tentando em vão, havia semanas, desembarcar sua carga na costa bahiana, quando foi capturado. Cento e seis escravos morreram antes que o navio fosse afinal tomado e os que chegaram vivos à Bahia estavam tão enfraquecidos pela inanição e por moléstias, que apenas alguns sobreviveram.

Em 1846, foram importados 50.324 africanos; em 1847, 56.172; e, no ano seguinte, 60.000.[30] Sòmente por volta de 1852 foi êste tráfico completamente suprimido,[30a] tendo sido a Bahia uma das áreas em que foi mais difícil extinguí-lo.[31]

Nas comunidades vegetais e animais, há espécies diferentes que vêm a viver juntas porque mutuamente se apoiam. De maneira semelhante, "stocks" raciais diferentes muitas vezes ocupam com vantagem mútua o mesmo habitat, porque cada uma se adapta a um nicho

---

30. Calmon, *op. cit.*, II, 171. De acôrdo com as cifras dadas pela *British Anti-Slavery Society*, 221.800 africanos entraram no Brasil entre 1840 e 1847 (Amaral, *op. cit.*, p. 495).

30a. Percy A. Martin, *Argentina, Brazil and Chile Since Independence* (Washington, 1935), p. 208. O último carregamento de escravos para a Bahia foi desembarcado em 29 de outubro de 1851 (Vide Wanderley de A. Pinho, "O último desembarque de escravos na Bahia", *Espelho*, setembro, 1936, p. 13-16).

31. Fonseca, *op. cit.*, p. 236. O *Argos Pernambucano* de 30 de janeiro de 1850, diz: "A maneira pela qual africanos livres são importados para a Bahia e reduzidos à escravidão, com evidente conivência do govêrno, é um escândalo notório." No *Argos Sant' Amarense* apareceu o seguinte: "O próprio governador da Província, ao cair da noite de 21 de outubro de 1849, desembarcou na cidade de Santo Amaro um grande número de africanos recem-chegados, que ele tinha trazido da capital (Bahia) num bote, e transportou-os para seu engenho." Vide tambem Querino, *op. cit.*, p. 626. (NOTA: Infelizmente, por ocasião do meu "field work", registei apenas em inglês as notas históricas tiradas de livros que encontrei na Bahia. Traduzido o livro original para o português, apareceram, como era de esperar-se, algumas modificações de estilo e linguagem, embora as idéias sejam as mesmas. Consequentemente, antes de publicar a presente edição, fiz esforços para verificar estas citações, procurando os originais em São Paulo, Rio de Janeiro e (com o amavel auxilio de Joaquim da Costa Pinto, por correspondência) na Bahia. Não consegui, porém, verificar a linguagem precisa das duas citações supra, embora não devam ser muito diferentes da acima referida. D.P.).

diferente, numa ordem simbiótica interdepedente. O problema fundamental é o da sobrevivência. Os portugueses da Bahia resolveram em grande parte êste problema, pelo desenvolvimento de uma economia baseada na agricultura latifundiária e no trabalho escravo.

Um número considerável de negros morreu ao ser transportado da África. Outros pereceram mais tarde, dizimados pelo cólera, pela febre amarela e outras epidemias. Alguns suicidaram-se, outros encabeçaram sublevações contra os senhores, motivadas usualmente por questões religiosas. Mas a maioria prontamente se incorporou ao sistema latifundiário. Séculos de familiaridade com a tradição escrava de suas culturas africanas e, em certos casos, familiariadade com o próprio "status" de escravo, provavelmente facilitaram sua acomodação a um novo sistema de escravidão.

A maioria dos negros que entraram e permaneceram nas vizinhanças da Bahia foram empregados na plantação, cultivo, colheita, indústria e comércio da cana de açúcar e do fumo. Outros, em número limitado, foram empregados na criação de gado. Forneceram também, os negros, os necessários artífices e empregados domésticos.

Dentro da própria cidade da Bahia, como em outros portos brasileiros, a maioria dos escravos foi empregada no serviço doméstico. Existia, porém, além disso, uma forma modificada de escravidão. Muitos pretos, conhecidos como *negros de ganho,* foram empregados como carregadores, estivadores, ferreiros, pedreiros, carpinteiros, fabricantes de carruagens e de móveis, tipógrafos, pintores, ourives, litógrafos, escultores em madeiras e pedra, pequenos vendeiros, mercadores ambulantes, etc. Eram semi-independentes, viviam separados de seus senhores e arranjavam êles mesmos seus empregos. Usualmente eram obrigados a pagar a seus proprietários

uma soma estipulada, por semana, podendo guardar para seu próprio uso qualquer excedente dessa soma. Diz-se que na Bahia os "negros de ganho" eram principalmente Yorubas, Gêges e Haussás.

Êsses negros tinham a reputação de trabalhadores hábeis e fortes. Quase todos os Haussás eram muçulmanos fervorosos e parece que na Bahia converteram ao seu credo muitos Yorubas, Gêges e outros africanos. Astutos e inteligentes, eram às vezes superiores aos seus patrões em equipamento cultural. Diz-se que muitos sabiam lêr o árabe e alguns o escreviam correntemente. Às vêzes se reuniam para traçar planos de revolta, comprar a liberdade de algum amigo predileto ou trabalhador sob a direção de um líder pela libertação de todos. A ordem em que obtinham sua liberdade era ordinàriamente determinada por sorteio, continuando os libertos a pertencer ao grupo até que o último fosse comprado. Dêstes, alguns voltavam para a África, pagando a passagem com o que haviam ganho.[32]

Foram principalmente os Haussás que encabeçaram as numerosas revoltas de escravos durante a primeira parte do século XIX.[33] Embora essas sublevações fossem tôdas mal sucedidas e quase sempre acabassem com a

32. Daniel P. Kidder e James C. Fletcher, *Brazil and the Brazilians* (Filadelfia, 1857), p. 135. Entre 1850 e 1878, cêrca de quatro a seis mil negros libertos, vindos do Brasil, se estabeleceram em Lagos e Whydah e alguns em Angola (Sir Harry H. Johnston, *The Negro in the New Word* [New York, 1910], p. 98 n.). Diz-se que os Gêges repatriados fundaram na costa oeste africana uma cidade com o nome de Porto Seguro, como a da Bahia.

33. No Arquivo Público da Bahia existem quatro volumes de documentos policiais relativos a revoltas deste período. Cada volume contém de mil a mil e duzentas folhas manuscritas, as quais, considerando sua idade, estão bem conservadas.

morte de seus dirigentes, os europeus viveram durante todo êsse período num estado de alarme mais ou menos constante.[34] Concordando com Nina Rodrigues, Arthur Ramos acha que êsses ditúrbios foram "nada mais, nada menos, que a continuação das longas e repetidas lutas religiosas e de conquista levadas a efeito pelos negros

---

34. O documento seguinte, enviado ao governador da Bahia por vários senhores de engenho, revela o medo que os proprietários agrícolas tinham desses distúrbios, nessa época (Silva, *op. cit.*, Vol. IV, p. 346):

"Os proprietarios de Engenho abaixo assignados, considerando o perigo imminente que ameaça suas pessoas e bens e em geral a todos os habitantes do Reconcavo e ainda mais talvez, aos de toda a Provincia pelas frequentes revoltas dos escravos, que tem sido constantes a V. Exa. e que a cada momento poem em risco a vida e a fortuna de cada hum delles, se veem na indispensavel obrigação de representar e pedir a V. Exa. a instauração dos Destacamentos que já forão mandados collocar por V. Exa. em diversos pontos do Reconcavo, em virtude do plano policial de 10 de Dezembro de 1828, o que, sendo indicado na Proposta do Conselho Geral da Provincia fôra approvado com os demais artigos e mandado executar por officio da Secretaria do Estado dos Negocios da Justiça em data de 20 de Março de 1829.

"Os destacamentos, Exmo. Sr., ainda que não sejão sufficientes, só de per si, para prevenir qualquer insurreição dos escravos, que actualmente se tem accumulado na vasta extensão do Reconcavo, com tudo impoem-lhe respeito, e estão promptos a acudir imediatamente ao lugar em que a revolta appareça, sendo esta huma medida já sanccionada elo Governo de S. M. I., que pelo facto de ter sido approvada e mandada pôr em execução parece authorisar as despezas que pela Fazenda Publica com ella se tenhão de fazer.

"Não sendo, porem, da intenção dos Representantes gravarem a Fazenda Publica com todo o peso daquella despeza, vão procurar por meio de uma subscripção supprir alguma parte della.

"Os Representantes confião no interesse que V. Exa. tem sempre tomado pela conservação da tranquilidade publica, que, attendendo ao que elles acabão de expôr, haja de annuir a sua Representação".

islamizados do Sudão."[35] Em apoio desta afirmação, pode dizer-se que a animosidade dos revoltosos não se dirigia sòmente aos europeus, mas também aos pretos e mulatos crioulos que não aderiam a essa cruzada.

Ao apreciar o caráter dessas revoltas, deve dar-se especial atenção ao fato de que os participantes eram negros livres ou escravos — como os "negros de ganho" e os trabalhadores do campo — cujas relações com os brancos não eram aquelas relações íntimas que comumente nascem de um contacto pessoal estreito. E' muito significativo que na véspera das revoltas os brancos recebessem sempre um aviso em tempo, por parte de algum escravo[36] e que muitos negros repetidamente recusassem participar das sublevações.[37] Os distúrbios, como vimos, eram usualmente encabeçados por Haussás muçulmanos,

---

35. Ramos, *As culturas negras*, p. 336; vide também Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (São Paulo, 1932), pp. 61-107.

36. Comentando a revolta de 1807, Dantas Junior (*A Ilustração* [Bahia] junho, 1936) repete que na noite de 22 de maio (a revolta estava marcada para as 7 horas da noite de 28) um "sujeito de probidade" procurou com urgência o governador em seu palacio e secretamente o informou de que "um preto meu me declarou que os cativos da nação Ussá tramam uma conspiração ou levante." Em seguida à séria sublevação de 1835, a assembléa provincial (Leis n. 344, de 5 de agosto de 1848 e n. 405, de 2 de agosto de 1850) recompensou os africanos livres Duarte Mendes e sua mulher, Sabina da Cruz, com o cancelamento de suas taxas, por terem informado e assim evitado o êxito da revolta."

37. "Os negros da armação de Manoel Inacio da Cunha e da de Francisco Lourenço Herculano não se quizeram unir a elles" (Silva, Vol. IV, *op. cit.*, p. 347). Wied Neuwied, que visitou a Bahia durante o período dessas sublevações, diz que tropas de côr eram empregadas para dominá-las. Vide Principe Maximiliano Wied Neuwied, *Viagem ao Brasil*, traduzido do alemão *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817* (2 vols., Francfort, 1820), por Edgar Süssekind de Mendonça e Flavio Poppe de Figueiredo (São Paulo, 1940), p. 450-51.

tidos como indivíduos excessivamente ativos e resolutos,[38] que eram ou pretos livres ou "negros de ganho", semi-independentes. Ainda mais, a maioria dêles morava na cidade, onde a vida era menos árdua que nas plantações e onde, ao mesmo tempo, havia maior lazer para meditar sôbre os agravos recebidos e conceber planos de revoltas. Falando a mesma língua ou línguas parecidas e partilhando as mesmas ou quase as mesmas crenças e práticas religiosas, êsses indivíduos estavam habilitados a agir eficientemente em conjunto.

Em 1806, após uma diligência contra uma "casa de conspiradores", o aprisionamento de alguns suspeitos de conspiração e o confisco de "quatrocentas frechas, hum mólho de varas para arcos, meadas de cordel, facas, pistolas e espingardas e tambôr, "foi decretada ordem de prisão contra todo escravo encontrado nas ruas depois das nove horas da noite, "sem escrito de seu senhor ou em companhia delle".[39] No ano seguinte, foi interceptada uma correspondência entre africanos conspiradores da Bahia e de Santo Amaro (centro açucareiro do Recôncavo) e os cabeças assim descobertos foram depois julgados, condenados à morte e executados.[40] Mais ou

38. Koster, notando que "Pernambuco nunca sofreu qualquer revolta séria entre os escravos, mas na Bahia tem havido vários tumultos", e convencido de que a "Bahia contém menor número de negros livres que Pernambuco, em proporção ao número de escravos", escreveu: "Não posso deixar de atribuir em parte a quietude deste último à circunstância de terem sido importados para ali poucos negros da Costa do Ouro, enquanto na Bahia o principal "stock" de escravos vem dessa parte da África... Estes são tidos como indivíduos de grande firmeza de corpo e de espírito e de disposições ferozes." (*Op. cit.*, I, 214).

39. Silva, *op. cit.*, Vol. III, 229.

40. José Alvares do Amaral, *Resumo cronológico e noticioso da Provincia da Bahia* (Bahia, s. d.), p. 111.

menos na mesma época, o governador da Bahia ordenou que fossem destruidos dois *quilombos* (isto é, agrupamentos de escravos fugidos) nos arredores da cidade, perto de Cabula e Nossa Senhora dos Mares; o capitão-mor cercou com oitenta soldados as cabanas dos quilombos e aprisionou setenta e oito pretos, alguns dos quais eram negros libertos.[41]

Em 1809, foi dominada uma revolta a cêrca de 20 quilômetros da Bahia, depois de terem os Haussás "praticado toda a sorte de atentados."[42] Em 1813, cêrca de quinhentos Haussás se revoltaram e fugiram para as redondezas, mas foram ràpidamente perseguidos e desarmados; seus cabeças foram publicamente enforcados em patíbulo levantado na Praça Piedade, uma das principais praças da cidade. Vários outros foram deportados para a África.[43] Em 1826, foi preciso mandar soldados para vários pontos do Recôncavo, inclusive Cachoeira, para dominar uma insurreição africana cujo cabeça tinha sido escolhido para "rei dos pretos" e que ao ser ferido e preso empunhava uma bandeira vermelha, tinha na cabeça uma corôa e sôbre os ombros um manto antigo de veludo verde, no qual estava bordado um galo dourado. Um dos episódios desta sublevação foi a resistência vitoriosa de um quilombo perto de Pirajá, a alguns quilômetros da Bahia, ao ataque de vários capitães do mato, que na errônea suposição de terem de combater um número pequeno de negros procuraram sem outros reforços aprisionar êsses

41. Eduárdo A. de Caldas Brito, "Levantes de pretos na Bahia", *Revista do Instituto Geografico e Historico da Bahia*, XXIX, 72.

42. Alvares do Amaral, *op. cit.*, p. 6.

43. *Ibid.*, p. 39. Vide também Ramos, *As culturas negras*, página 337

fugitivos, perdendo a vida nessa tentativa. Foi preciso um destacamento de soldados para desalojar os africanos.[44]

Em 1827, um bando de escravos Yorubas fugiu para o mato depois de saquear e incendiar casas dos subúrbios da cidade. Uma fôrça enviada em sua perseguição combateu os fugitivos, matando ou ferindo oito dêles, mas encontrou tal resistência durante dois dias de escaramuças, que teria sido liquidada se um refôrço não chegasse em seu auxílio. No ano seguinte, depois de outras três revoltas, senhores de escravos do Recôncavo apelaram para o governador, pedindo proteção policial mais eficiente.

Em 1835, rebentou a última e mais séria revolta, encabeçada por negros muçulmanos, cada um dos quais trazia consigo um *patuá,* ou amuleto, ao qual atribuia proteção contra a morte sob qualquer forma.[45] A Bahia era nessa época a sede do *iman,* isto é, o chefe, no Brasil, de todos os discípulos africanos do profeta Maomé. Os que residiam no Rio, Ceará e Pernambuco prestavam-lhe obediência. Diga-se de passagem que a época era de inquietação social generalizada, não só entre certos escravos como também entre os brancos.[46] O fim da conspiração de escravos era "acclamar uma rainha depois do exterminio total de toda a gente branca." Estabeleceram-se planos

---

44. Rodrigues, *op. cit.,* p. 76.

45. Padre Etienne Ignace Brazil, "Os Malês", *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro,* LXXII, II parte (1909), 78. Em São Salvador dos Campos, na provincia do Rio de Janeiro, escravos tuberculentos, "usando tope no chapeu", foram detidos; e um deles, ao ser interrogado, confessou que tinham sido recebidas ordens, vindas da Bahia, para a revolta na quarta-feira de cinzas seguinte (p. 91).

46. De 1831 a 1837, rebentaram no Pará, Sergipe, Pernambuco e Rio Grande do Sul, revoltas contra o governo imperial brasileiro. No Maranhão, três mil escravos, encabeçados por um africano chamado Cosme, tinham-se revoltado recentemente.

amplos, incluindo a proposta participação dos escravos de "todos os engenhos circumvizinhos", muitos dos quais, imediatamente antes da noite fixada para a sublevação, fugiram de seus senhores e foram para a Bahia. Adotaram um estandarte e escolheram como traje de guerra o manto usado nas cerimônias muçulmanas. A hora escolhida para a sublevação foi a da popular festa de Nossa Senhora da Guia, quando a maioria da população branca estivesse reunida em Bomfim, fora da área central da cidade, estando suas casas naturalmente desertas e podendo os escravos entrar e sair sem despertar suspeita.[47]

Prevenido por um escravo fiel, algumas horas antes que a sublevação se efetuasse, o governador dobrou as guarnições de polícia, as quais mais tarde, ajudadas por soldados a pé e pela cavalaria, e favorecidas pela grande confusão reinante entre os bandos de pretos, largamente dispersos, a respeito da hora exata do ataque, dissolveram e dominaram as turbas de negros, mas sómente depois de sério combate.[48] Os cabeças da revolta foram julgados,[49] condenados a duzentos, quinhentos e até mil açoites, ou fuzilados, ou deportados para a África. Foram proibidas novas importações do *batá,* ou tambor africano.

---

47. O relatório do chefe de polícia ao governador da provincia da Bahia (transcrito do *Diario da Bahia* pelo *Jornal do Comércio* do Rio, 10 de fevereiro de 1835) dizia que a prova demonstrava que a "insurreição estava tramada de muito tempo, com um segredo inviolavel... Quasi todos sabem ler e escrever em caracteres desconhecidos que se assemelham ao Árabe usado entre os Ussás, que figuram ter hoje combinado com os Nagôs. Esta nação em outro tempo foi a que se insurgiu nesta Provincia por várias vezes... Existiam mestres que... tratavam de organizar a insurreição na qual entravam muitos fôrros africanos e até ricos."

48. Uma carta vinda da Bahia, publicada no *Jornal do Comercio* do Rio de Janeiro em 10 de fevereiro de 1835 e datada de 31 de janeiro, dizia: "Os negocios e o comercio estão completa-

O número e a persistência dessas insurreições de escravos poderiam sugerir que a escravidão no Brasil tivesse sido excepcionalmente severa. Parece ter-se dado justamente o contrário. Os insurretos eram negros livres não assimilados e escravos semi-independentes, isolados dos europeus pelos próprios costumes. Embora existissem é claro, a asperezas próprias de um sistema latifundiário e aqui, como em outros lugares, se dessem atrocidades, a escravidão envolvida nesse sistema era de ordinário, como veremos no capitulo seguinte, uma forma branda de servidão. A escravatura no Brasil caraterizou-se em geral pelo desenvolvimento gradativo e contínuo de relações pessoais entre senhor e escravo, relações que tenderam a humanizar a instituição e a solapar seu caráter formal.

Uma vantagem que os escravos brasileiros tiveram sôbre os cativos das colônias inglesas foram os numerosos dias santos que a religião católica manda observar. Koster escreve:

"Esses (feriados) dão aos escravos muitos dias para descançar, ou tempo para trabalhar em seu proprio beneficio; trinta e cinco (dias santos) além dos domingos, permitem-lhes empregar grande parte do seu tempo a seu bel-prazer. Poucos senhores tendem a restringir o direito de seus escravos de dispor dêsses

---

mente paralisados por motivo de uma sublevação de negros que no domingo passado subitamente perturbou a tranquilidade pública desta cidade. A revolta, que tinha sido planejada durante muito tempo, foi muito séria, mas as forças armadas conseguiram dominá-la." (Vide nota anexa ao n. 31 em rodapé, deste capítulo).

49. Os registos policiais depositados no Arquivo Público da Bahia enumeram 234 negros que, em seguida à sublevação, foram levados a julgamento pelas autoridades. Entre esses, 165 foram arrolados como Nagôs, 21 como Haussás, 6 como Gêges e 6 como Tapas. Os documentos encontrados em seu poder, dos quais existem fac-similes no Arquivo acima citado, estavam escritos em caracteres arábicos. Vide também o romance histórico de Pedro Calmon, *Os Malês, a insurreição das senzalas* (Rio, 1933).

dias como melhor lhes parecer; ou, em todo caso, sejam quais forem suas tendências, poucos ousam desafiar a opinião pública privando os escravos dos intervalos entre o trabalho, aos quais a lei separou como lhes pertencendo... O tempo que lhes é assim concedido habilita o escravo que tiver essa inclinação a acumular considerável soma em dinheiro." [50]

Entre os pequenos proprietários, parece que em muitos casos se chegou, sob vários aspectos, a quase uma igualdade de condições entre senhor e escravo, os quais trabalhavam juntos e tinham mais ou menos o mesmo nivel social. [51]

É claro que houve casos de crueldade extrema, mas parece que foram relativamente raros e em grande parte limitados às áreas afastadas e de população rarefeita, onde alguns senhores faziam a lei por si mesmos. [52] A opinião pública opunha-se a êsse tratamento, que em parte era atribuido a senhores ou feitores negros ou mulatos, notáveis pela sua severidade. [53]

É preciso, entretanto, não menosprezar o fato de que durante os primeiros anos de colonização as cartas dos je-

---

50. *Op. cit.*, I, 191.

51. Southey, *op. cit.*, III, 782.

52. Ainda em 1800, entretanto, Koster regista que devido à "abominavel crueldade" com que os escravos eram tratados no Rio de Janeiro, frequentes assassinatos eram cometidos por êles. Grilhões e coleiras de ferro com pontas agudas, troncos e parafusos para puxar os polegares, eram empregados; e havia açoitamento rigoroso, às vezes mortal, e até mesmo imersão em óleo fervente... Vide também Thomas Ewbank, *Life in Brazil*, (New York, 1856), pp. 116-17, 439.

53. Joaquim Nabuco tornou pública uma "desgraçada tragedia" ocorrida na Paraiba do Sul em 29 de julho de 1886 e à qual o Conselheiro Dantas se referiu no senado federal. Um senhor de escravos e seu feitor, ambos de côr, esfolaram e torturaram varios escravos até morrerem (Fonseca, *op. cit.*, p. 145). Fonseca avalia que dois terços de todos os feitores, capitães de mato e corretores da Bahia eram ou mulatos ou pretos (*Ibid.* p. 151).

suitas continham numerosas referências a escravos índios que eram "torturados e marcados no rosto." [54] E mais tarde os reis de Portugal, impressionados pelas notícias chegadas até êles a respeito dos maus tratos infligidos aos escravos negros no Brasil, mais de uma vez escreveram aos seus representantes coloniais, exortando-os a "porem côbro a tão clamorosas deshumanidades." [55]

A maior parte das notícias de crueldades, porém, datam da campanha abolicionista e indubitavelmente refletem o fervor dêste movimento. Assim, o hábil abolicionista bahiano Anselmo da Fonseca relata o caso de um negro do Rio Grande do Sul, cujos pulsos foram amarrados acima da cabeça e que, tendo o corpo nú untado de mel, foi largado aos insetos. Anselmo relata ainda o estupro de criancinhas, o emprego do tronco, fratura de dentes com um martelo, uso de sal nos ferimentos feitos com navalha,

---

54. Os índios brasileiros, que antes da vinda dos portugueses matavam seus prisioneiros de guerra, modificaram êsse costume ao descobrir que poderiam vender seus cativos aos europeus. Mais tarde os europeus organizaram entradas ao interior, em busca de índios escravos. Os jesuitas combateram êste tráfico e suas lutas com os colonizadores emprestam uma nota dramática à história dos séculos XVI, XVII e XVIII. Gradativamente a influência dos jesuitas prevaleceu na côrte portuguesa; levantaram-se por decreto real certas restrições à escravização dos índios; mas a não observância dessas restrições pelos colonos levou a novos protestos por parte dos jesuitas e afinal, em 1758, a um edito real libertando todos os índios escravos. Mais tarde foram concedidos aos índios iguais direitos legais, a Universidade de Coimbra foi-lhes aberta e dizem que foram mesmo admitidos à nobreza.

55. Em apoio dessa afirmativa, um escritor cita três "cartas régias", datadas respectivamente de 20 de março de 1688, 1 de março de 1700 e 27 de abril de 1719 (Vide João da Silva Campos, "Tradições bahianas", *Revista do Instituto Geografico e Historico da Bahia*, LVI [1930], 514).

castração dos homens e amputação dos seios das mulheres.[56] O costume das *novenas* e *trezenas* de açoitamento de escravos às vêzes resultavam em sua morte.[57]

Em 1887, o delegado duma vila chamada Formosa, do interior da provincia da Bahia, relatava ao governador que, considerando o número de crimes cometidos contra os escravos nesta área e que continuamente ficavam impunes, tinha necessidade de cinco praças que ficassem destacadas alí.[58] O *Diário da Bahia,* de 21 de julho de 1887, relata o encontro de uma escrava que trazia ao redor do pescoço uma gargalheira de ferro, "pezando vinte e cinco libras e da qual pendião grossas correntes que, enroscando-se-lhe no corpo como uma serpente, ião prender-lhe a cintura."

As fugas eram frequentes, sendo os fugitivos favorecidos pela natureza do mato. Eram perseguidos por *capitães do mato* contratados, usualmente pretos ou mulatos nascidos no Brasil, aos quais os cães amestrados proporcionavam uma renda constante.[59] Às vêzes os escravos fugidos se reuniam em número considerável, em *quilombos,* com o fim de proteger-se mutuamente. Diz-se que a atual cidade de Orobó,[60] situada no interior, a cêrca

56. Fonseca, *op. cit.,* pp. 561-63. Para ilustração dos instrumentos usados para punir os escravos, vide Arthur Ramos, "Castigos de escravos", *Revista do Arquivo Municipal,* São Paulo, XLVII (maio de 1938), 79-104.

57. "Cada dia, a hora cèrta... o escravo é tirado do tronco e atado ao poste, onde recebe um certo numero de açoites que reabrem as feridas que nos dias anteriores forão abertas... Isto se faz por espaço de nove ou de treze dias, para ficar em harmonia com as práticas da religião." (Fonseca, p. 43 n.).

58. *Ibid.,* p. 673-74.

59. Na Bahia, as crianças ainda brincam de "Capitão do mato", brinquedo que é uma espécie de "esconde-esconde", no qual os que se escondem fazem o papel de escravos e o caçador. o de "capitão do mato".

60. Nome recentemente mudado para Ruy Barbosa.

de 240 quilômetros do pôrto da Bahia, teve origem num dêsses agrupamentos.[61] Dizem mesmo que as áreas periféricas da cidade da Bahia, como Mata Escura e Estrada

---

61. Em 23 de setembro de 1796, foi ordenada uma investigação causada por queixas referentes ao quilombo do Orobó. Em 6 de abril do ano seguinte, foi apresentado este relatório (Silva, *op. cit.*, III, 227):

Illmo. e Exmo. Snr.

Tendo-seme feito repetidos requerimentos por parte de alguns donos de fazendas e Senhores de Engenho que habitão nas visinhanças do Orobó, districto da villa da Cachoeira para que mandasse destruir num quilombo muito antigo de escravos fugidos que ali se tinhão refugiado, que destruhião e assolavão as plantaçoens visinhas e cometião outros excessos, com grave prejuizo daquelles moradores, ordenei ao Desembargador Juiz de Fóra da mesma Villa que sendo verdade o que se alegava, procurasse por todos os modos destruil-o, usando em tudo de prudencia e moderação para que se evitasse qualquer acontecimento funesto na execução desta ordem, em rasão da grande distancia que vai da Villa da Cachoeira aquelle distrito e de se ignorar a força do mesmo quilombo que alguns supunhão não ser pequena e da necessidade que havia de promptos mantimentos, convocar gente e armal-a e a incerteza de bom ou máo successo de semelhante diligencia, por demorar por algum tempo a execução desta ordem até que ultimamente continuando as queixas, e oferecendo-se os Povos a prestarem algum soccorro e auxilio, ordenei ao capitão mór de Entradas e Assaltos do districto de S. José das Itapororocas, Severino Pereira que com outros Capitães e mais pessoas passassem a destruir o sobredito Mocambo o que assim se executou em Dezembro do anno passado ficando destruidos os dous quilombos ou Mocambos denominados do Orobó e Andrahi e nelles se acharão plantaçoens de mandiocas, inhames, arroz, algumas cannas de assucar, fructas e outros viveres de que se sustentavão e se prenderão treze escravos entre pretos, pretas e crias que forão entregues a seus respectivos senhores, tendo fugido antecedentemente, pelo que dizem, hum grande numero dos mesmos escravos que ali estavão aquilombados, por suspeitarem, ou serem, talvez sabedores desta diligencia e como ha indicios de que se refugiarão para outro quilombo chamado dos Tupim, mais distante, passei as ordens necessárias para que fosse igualmente destruido, sem que até agora tivesse noticia

da Liberdade, e as povoações vizinhas, de Cabula, Armação, Pirajá e Itapoan, originaram-se de quilombos que datavam do período colonial. Dêsses agrupamentos partiam frequentemente sortidas de negros para a cidade, com o fim de roubar e pilhar. Mas nenhum quilombo do estado da Bahia igualou, em tamanho ou importância, o famoso quilombo de Palmares, em Alagoas.[62]

---

do que se tem passado a respeito. He quanto se me oferece por na presença de V. exa. em resposta à carta que me dirige que acabo de receber pelo comboy em data de 23 de Setembro do anno passado, recommendando-se desse providencias mais efficazes para se destruirem os referidos quilombos e por em socego aquelles moradores.

Deus guarde a V. Ex.

Bahia, 6 de Abril de 1797. — Illmo. e Exmo. Snr. D. Rodrigo de Souza Coutinho. — *D. Fernando José de Portugal.*

62. Os famosos "Negros dos Palmares" eram escravos que tinham fugido de Pernambuco antes e especialmente durante as lutas dos portugueses com os holandeses. Recebendo constantemente novos recrutas, estabeleceram uma série de povoações rusticamente fortificadas e espalhadas sobre cêrca de sessenta leguas. Daí depredavam as regiões vizinhas, tomando das fazendas tanto companheiras quanto escravos, sendo que entre as primeiras às vezes se encontravam mulheres brancas. Tornaram-se tão fortes e tão dificeis de serem desalojados, que numerosas expedições enviadas pelos holandeses e depois pelos portugueses serviram apenas para deter seu aumento: durante setenta anos foram incapazes de destrui-los completamente. Só em 1697 foram êsses negros finalmente dominados por um exercito do Recife, comandado por um paulista famoso pelo seu êxito nessas lutas e mandado vir especialmente para êste serviço; e assim mesmo, êsse comandante encontrou, a principio, séria oposição por parte deles e só conseguiu vencê-los depois de ter sido quebrada a resistência por falta de víveres (Southey, *op. cit.*, III, 23-29). Êste grupo negro tinha em certas épocas efetuado comércio com os brancos, trocando produtos agrícolas por artigos manufaturados. Que eram tratados como um grupo respeitavel, prova-se por uma troca de emissários de paz durante o governo de Aires de Souza e Castro e posterior assinatura de um tratado de paz. (Êste tratado, seja dito de pas-

Seria, porém, errôneo, concluir que as relações humanitárias e mesmo pessoais entre senhor e escravo fossem de qualquer maneira raras. Na verdade, a existência dessas relações era com tôda a probabilidade a regra geral, como veremos mais adiante. A história regista numerosos casos, como o presenciado por John Codman em 1866, do qual diz êle:

"Rumamos para casa de nossos passageiros brasileiros, os quais foram entusiasticamente recebidos por uma tropa de pretos. Durante algumas horas, a cousa mais agradável que vi foi a afeição dêsses pobres negros. Seus olhos brilhavam e que exibição de dentes! Seguraram sua senhora... em seus braços e carregaram-na para dentro de casa, abraçando-a e beijando-a, gritando e dansando pelo caminho." [63]

O primeiro protesto registrado no Brasil contra a instituição da escravatura foi o do jesuita Manuel da Nóbrega, que logo depois da fundação da Bahia mandou uma carta ao superior de sua ordem em Lisboa, protestando contra a importação de africanos para a nova colônia.

Em 1758, Manuel Ribeiro da Rocha, que tinha sido educado em Coimbra, publicou em Lisboa um livro intitulado *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruido e libertado,* em que pleiteava a abolição da escravatura. Sessenta e cinco anos mais tarde, em 1823, José Bonifácio de Andrada e Silva propôs em vão ao parlamento uma medida destinada a pôr termo à importação até 1828. Mas no dia 7 de novembro de 1831, o regente, Padre Diogo Antônio Feijó, assinou a resolução redigida

---

sagem, nunca foi cumprido pelos brancos). Para exame crítico dos exagerados relatos a respeito desta erroneamente chamada "Republica", vide Rodrigues, *op. cit.,* pp. 111-43.

63. John Codman, *Ten Months in Brazil* (Boston, 1867), página 125.



negros pelo govêrno. Por volta de 1880, achava-se em processo um movimento largamente espalhado de emancipação.[69] Milhares de escravos eram libertados por testamento, por pagamentos tirados dos fundos de emancipação,[70] ou por doação.[71] Em 1883, por exemplo, nas cidades de Baturité, Acarapi e São Francisco, a *Sociedade*

---

4 de junho de 1887, descrevia o seguinte leilão de uma propriedade escrava na fazenda "Concordia": "Alberto, 10 anos, por um conto de réis; Vicente, 13 anos, por um conto de réis; Felix, 14 anos, por 800 mil réis; Flauzina, 13 anos, por 600 mil réis; Simplicio, 14 anos, por um conto de réis." (Fonseça, *op. cit.*, p. 587 n.).

69. Entre os abolicionistas mencionados por Anselmo da Fonseca, estavam: José do Patrocínio, Joaquim Nabuco ("O grande e ilustrte chefe do movimento abolicionista"), Senador Dantas, Ferreira de Menezes, André Rebouças, Quintino Bocayuva, Joaquim Serra, Enes de Sousa, Getúlio das Neves, Nicolau Moreira, José Mariano, Celso Junior, Senador Jaguaribe, Luiz de Andrade, João Clapp, Beaurepaire Rohan, Aristides Spinola, Ruy Barbosa, Escragnole Taunay, Franco de Sá, Antônio Pinto, Lepoldo Bulhões e um escritor que usava o pseudônimo de Clarkson (*Ibid.*, p. 23-24).

70. Êsses fundos provinham das sociedades de emancipação, de particulares, e dos tesouros municipal, estadual e nacional.

71. *O Provinciano*, jornal da Paraíba do Sul, enumerava em 1884, entre outras, as seguintes emancipações: "Dona Ana S. José, 16 escravos libertados e uma fazenda doada para seu uso; Condessa do Rio Novo, 200 escravos libertados por testamento e a fazenda Cantagalo doada como residência; Barão de Dias, 163 escravos libertados, que continuam estabelecidos em sua plantação como trabalhadores." Em 1887, escrevia Anselmo da Fonseca: "Quanto às alforrias por parte dos *senhores* é sabido que ellas sempre se fizerão em maior ou menor escala n'este paiz, e que de 1880 para cá têm se multiplicado e tornado muito frequentes, graças à influencia vivificadora da propaganda, que muito têm contribuido para a elevação dos sentimentos moraes dos brazileiros..." Vide *op. cit.*, p. 530.

Libertadora emancipou 122 escravos num dia. Dezenas dessas sociedades operavam no Brasil.[72]

O Dr. João Garcez dos Santos foi o primeiro fazendeiro bahiano a substituir o trabalho escravo pelo trabalho livre. Depois de passar alguns anos na Europa, estudando agricultura, voltou ao Brasil e, em 1864, comprou um engenho chamado Pimentel, no termo de São Francisco. Libertou todos os escravos, exceto oito criadas domésticas e pagou aos libertos, salários de homens livres, retendo uma porção de seus ganhos até que tivesse sido reembolsado do custo original dos escravos. Durante o ano que se seguiu, produziu duzentas caixas de açúcar, com trabalho livre. Três anos mais tarde, tornou "livre o ventre" de suas oito criadas domésticas e por sua morte, em 1874, libertou todos os escravos que tinha herdado de seu pai (num total de cêrca de sessenta pessoas), com a condição de continuarem a trabalhar no engenho, mediante salários, durante cinco anos.[73]

Em 1868, as Senhoras Condessa de Barral e de Pedra Branca, durante uma permanência na França, declararam "livre o ventre" das escravas de seus engenhos São Pedro e São João, em Santo Amaro, e continuaram gradativamente a alforriar todos os seus escravos. No mesmo ano os frades da ordem de São Bento declararam "livre o ventre" de suas escravas e anunciaram que todos os seus

---

72. Em 7 de setembro de 1869, uma sociedade de emancipação foi organizada na Bahia, "com o nobre fim de emancipar a escravatura na Bahia"; e até 1 de março de 1874 tinha conferido 267 "Cartas de Liberdade", das quais 89 foram concedidas "gratuitamente em seu nome" e 178 por meio de seus próprios fundos, montando assim a 58:289$000 o total empregado (Alvares do Amaral, *op. cit.*, p. 181). Esta organização foi chamada *Sociedade Libertadora Sete de Setembro*, em honra do dia em que se proclamou a independência do Brasil.

73. Fonseca, *op. cit.*, pp. 220-22.

escravos estariam libertos dentro de três anos, isto é, até setembro de 1871.[74]

O primeiro abolicionista bahiano a levantar a voz num, "grito bastante forte para ser ouvido pelo país inteiro" foi o Conselheiro Jerônimo Sodré Pereira, deputado estadual e professor da Faculdade de Medicina da Bahia. Num discurso na câmara bahiana, em 5 de março de 1879, declarou: "Nós, que representamos as idéias democráticas, que queremos libertar o cidadão por meio da eleição pelo voto e pela instrução, nós deveriamos anunciar, à pátria: — neste país todos os brasileiros são cidadãos, todos são livres." Êste discurso foi favoravelmente noticiado por vários jornais baianos, inclusive a *Gazeta de Notícias* e a *Gazeta da Tarde*, que nessa época se tornaram órgãos do movimento abolicionista. Embora a idéia que estava apregoando tivesse sido a princípio considerada como "antipatriótica, subversôra da ordem social, e incendiária", gradativamente ela se disseminou.[75]

O clero, como grupo, não apoiou a abolição; e muitos padres que possuiam escravos foram, pelos abolicionistas, acusados da "mesma crueldade para com as vítimas, da mesma hostilidade franca, a mesma fúria dos outros senhores para com o abolicionismo, a mesma invocação hipócrita e ridícula do direito de propriedade... o mesmo desprêzo pela justiça e pelos verdadeiros interêsses do Brasil." Às vêzes um sacerdote, como João Manuel, tornava-se conhecido em todo o país como adversário da abolição; e, mais ainda, em 1791 um bispo de Pernambuco, José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, publicava em Lisboa um livro intitulado *A Análise sôbre a justiça*

74. *Ibid.*, pp. 227-28.
75. *Ibid.*, pp. 18-21.

do comércio do resgate dos escravos da costa d'Africa,[76] em que apoiava a escravidão como tendo "existido desde o princípio do mundo e no seio de tôdas as religiões."

Alguns sacerdotes notáveis, porém, de vez em quando defendiam a causa dos escravos. Ainda em meados do séc. XVII, o Padre Antônio Vieira, embora depois se tornasse mais prudente pela necessidade de apoiar a política dos jesuitas, que "queriam a liberdade dos índios, embora os africanos ficassem captivos", pronunciou um sermão em que disse ser o domínio dos pretos pelos brancos "devido à fôrça e não razão ou natureza." E em outra ocasião:

"Oh trato deshumano, em que a mercancia são homẽs!... Os senhores poucos, os Escravos muitos: os Senhores rompendo galas, os Escravos despidos, e nús: os Senhores banqueteando, os Escravos perecendo à fome: os Senhores nadando em ouro, e prata, os Escravos carregados de ferros: os Senhores tratandoos como brutos, os Escravos adorandoos, e tremendoos, como Deoses: os Senhores em pé apontando para o açoute, como Estatuas da soberba, e da tyrania, os Escravos prostrados com as maõs atadas atrás como Imagens vilissimas da servidão... Estes homẽns naõ saõ filhos do mesmo Adam, e da mesma Eva? Estas Almas naõ foraõ resgatadas com o Sangue do mesmo Christo? Estes corpos naõ nascem, e morrem, como os nossos? Naõ respiraõ com o mesmo ar? Naõ os cobre o mesmo Ceo? Naõ os aquenta o mesmo Sol?"[77]

Um arcebispo da Bahia, o Marquês de Santa Cruz, atacou vigorosamente a escravidão num discurso à Câmara, em 1827.[78] Já em 1851, no dia da Independência,

76. Êste livro esgotou duas edições e foi traduzido em francês e em inglês.

77. *Sermões* (15 vols., 1679-1748), Vol. X, Sermão 27, p. 392.

78. Fonseca, *Ibid.*, p. 35. O arcebispo disse: "Sempre estive persuadido que a palavra escravidão desperta as idéias de todos os vícios e crimes; assim como que o doce nome de liberdade desperta as sensações e as idéias de todas as virtudes e de todos

o frade beneditino Francisco da Natividade Carneiro da Cunha pregava um sermão na Catedral bahiana, no qual incitava os bahianos a "completar" a independência brasileira pela emancipação gradual dos escravos.[79] Em 1856, Monsenhor Joaquim Pinto de Campos atacava a escravidão, dizendo em um dos seus sermões, pregado diante da Sociedade Ipiranga: "A humanidade é uma só. Os seus direitos são os mesmos por toda parte... A consciencia publica, que é a voz de Deus repercutida na alma de um povo, repellirá sempre com indignação o exclusivismo na distribuição da liberdade."

O Cônego Rodrigues de Souza Menezes, pelas colunas d'*O Horizonte*, desde 1872, e num sermão pregado na Catedral em 2 de julho de 1823, atacava vigorosamente a escravidão e pleiteava sua abolição em todo o Brasil. Outro cônego bahiano, Dr. Romualdo Maria de Seixas Barroso, escreveu para os jornais muitos artigos abolicionistas, entre êles um especialmente dirigido às mulheres bahianas; e em seu testamento, aberto em 1886, declarou: "Sempre considerei um crime firmar contrato de compra ou venda de um homem — meu irmão — e resgatado pelo mesmo sangue do Salvador da humanidade."[80]

Em 25 de março de 1887, o bispo de Olinda escreveu uma carta pastoral incitando seu clero a libertar imediatamente seus escravos, afim de que "lhe permitta poder, no dia do jubileu do Santo Padre, Leão XIII, depositar junto ao seu trono esta declaração: "O *clero olindense*

---

os bens; sempre entendi que a escravidão é um estado violento que abate o espírito, embota as faculdades do entendimento e perverte o coração."

79. "A opinião pública revoltou-se contra Frei Carneiro, e ao descer êle do púlpito, perguntou-lhe um seu parente se havia perdido o juizo." (Fonseca, *op. cit.*, pp. 382-83).

80. *Ibid.*, pp. 384-88.

não possue mais *escravos.*" Sugestão semelhante foi feita logo depois ao bispo de São Paulo, por vários de seus sacerdotes. Em 29 de julho o arcebispo da Bahia emitiu uma carta pastoral em que se referia à escravidão como uma "cruel injustiça praticada com tantos irmãos nossos... uma nódoa que mancha o pavilhão brasileiro, entre as demais nações civilizadas." O arcebispo declarou mais que, embora a igreja tivesse anteriormente temido que a abolição rompesse a ordem pública, as consequências de alforrias recentes tinham desfeito inteiramente esta apreensão.

A proposta do bispo de Olinda foi apoiada pelo bispo do Maranhão, que concordava em que "nada melhor se poderá fazer para glorificar o augusto chefe da grande familia christã do que conceder a liberdade a miseros escravos, que são nossos irmãos, e que tambem são filhos da egreja." A proposta foi também apoiada pelo bispo do Rio Grande do Sul, que encerrou sua carta pastoral com a enérgica declaração de que "a escravidão é um cadaver, que urge ser enterrado"[81]; e pelo bispo de Diamantina, que propôs um "decreto escrito" em lettras de ouro, extinguindo a escravidão no Brasil, desde o dia 31 de dezembro de 1887." O bispo de Mariana também pleiteou a abolição geral, referindo-se à escravatura como obstáculo à disseminação dos "grandes princípios implantados por Nosso Senhor Jesus Cristo" e lembrando aos sacerdotes de sua diocese que "Extincta a escravidão

81. *Ibid.*, pp. 513-19. Embora o arrolamento feito segundo a lei de 28 de setembro de 1871 enumerasse 99.401 escravos no Rio Grande do Sul, o recenseamento completado em 12 de junho de 1885 deu sòmente 27.242, isto é, menos de um terço dos enumerados catorze anos antes. O arrolamento de 30 de março de 1887 enumerava apenas 8.436 (*ibid.*, p. 520-22). Parece que as tentativas para emancipar por províncias inteiras se originaram nesta província.

de todos os Estados livres da América, *para vergonha nossa,* só no Brasil se conserva ainda!"

Mais ou menos a partir de 1852, um professor de matemática bahiano, o mulato Dr. Francisco Alvares dos Santos, cujas aulas dizia-se que eram frequentadas por dois terços dos estudantes de matemática da cidade, pôs-se a realizar propaganda abolicionista; e durante o quarto de século que se seguiu, dava anualmente um banquete a seus ex-alunos, levando como convidado especial um escravo cuja liberdade tinha sido comprada nesse dia, com fundos fornecidos por um "batalhão patriótico" composto de alunos seus e organizado em honra da independência do Brasil. Do seu ensinamento surgiu a Sociedade Libertadora Dois de Julho, que libertou vários escravos.

Até 1875, a Sociedade Libertadora Sete de Setembro, organizada em 1869, tinha libertado aproximadamente quinhentos escravos; e tinham sido publicados vinte e quatro números do periódico *O Abolicionista.* Num leilão realizado em 1871 pela Sociedade, Castro Alves, o "glorioso poeta da liberdade", dirigiu uma carta às mulheres bahianas, em favor dos escravos; e o Barão de Macaúbas, residente na côrte imperial, mandou vários donativos. Nessa época a Sociedade tinha quinhentos e doze membros, entre os quais quinze senhoras. [82]

Em 1869 organizou-se a Sociedade Humanitária Abolicionista e em 1883 a Sociedade Libertadora Bahiana. Quatro anos mais tarde, esta última mudou seu nome para

82. Entre os membros que desempenharam papel proeminente, figuravam: Frederico Marinho de Araujo, Vitor Isac de Araujo, Lourenço Gomes de Araujo e Silva, Abilio Cesar Borges, Conselheiro José Luiz de Almeida Couto, Dr. Francisco José da Rocha, Conselheiro Manuel Pinto de Sousa Dantas, Conselheiro Salustiano



Em 1872, o Dr. Frederico Lisboa pleiteava n'*O Horizonte* "o direito de todos os homens à liberdade natural" e, de acôrdo com êste sentimento, libertou vários escravos que lhe "forão trazidos em dote de casamento." A seguir, comprou e libertou cêrca de trinta negros pertencentes a outras pessoas. Em nove meses, os abolicionistas bahianos asseguraram a libertação de cêrca de duzentos escravos ilegalmente importados depois de promulgada a lei de 1831.[84] Para facilitar a transição do "status" de escravo para o "status" livre, os tribunais designavam advogados como curadores dos libertos.[85]

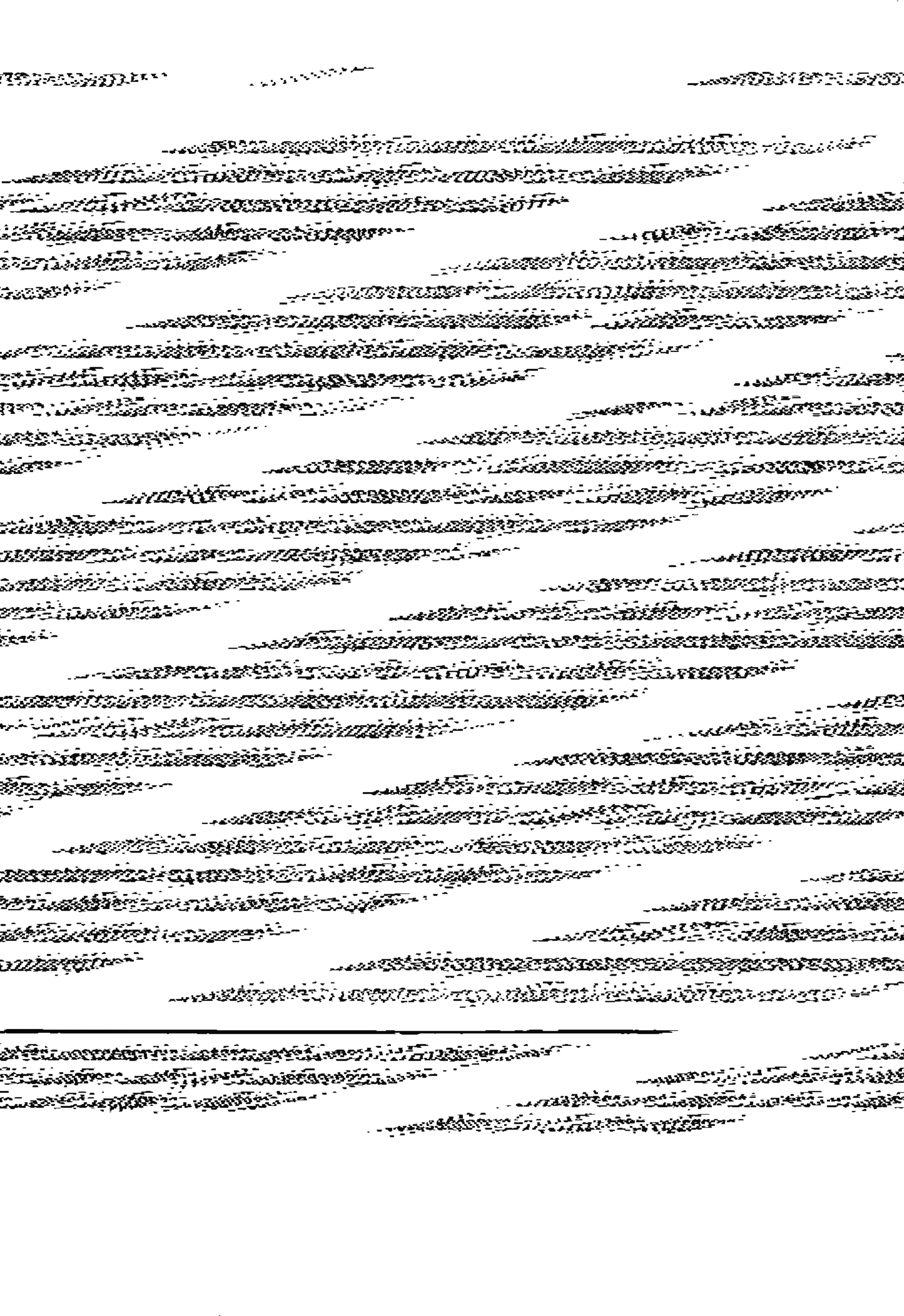
Em 1880, Pamphilio de Santa Cruz fundou um jornal chamado *Gazeta da Tarde,* expondo no primeiro número um programa francamente abolicionista. Ajudavam-no

---

Carvalho Gama pelo *Diário de Notícias*; e José Marques de Sousa e Aristides Ricardo de Sant'Ana, pelo *Alabama.* Este acôrdo foi renovado nove anos mais tarde (em 1881) e tomada a resolução de incitar "a adesão de toda a imprensa do Império". Só a *Gazeta da Bahia* recusou assinar (Fonseca, *op. cit.*, pp. 276-79).

84. Por exemplo: Eduardo Carige solicitou a libertação de uma africana que em 1872 foi registada pelo seu proprietário, Antônio Alves Fernandes, como tendo 40 anos de idade. O Dr. Anfilofio Botelho Freire de Carvalho, o primeiro juiz bahiano a cumprir esta lei, cuja decisão "atraiu a atenção de toda a Província", libertou-a em 19 de fevereiro de 1887. Um proprietário de escravo, irado, apelou de uma decisão de Botelho, acusando o juiz de incompetente. O *Tribunal Superior* recusou a apelação (Vide *Diário da Bahia,* de 15 de março de 1887; Fonseca, *op. cit.*, pp. 319-23).

85. Entre os advogados bahianos que aceitaram este encargo, estavam: Dr. Afonso de Castro Rebello, Dr. Elpidio de Mesquita, Dr. Arthur de Mello e Mattos, Dr. Maurício Francisco Ferreira da Silva, Dr. José Heraclides Ferreira, Dr. Francisco Moncorvo de Lima, Dr. Adolfo Carlos Sanches, Dr. Alexandre Galvão, Dr. Severino dos Santos Vieira e Dr. Izaias Guedes de Mello. O Dr. Raimundo Mendes Martins "tem prestado valiosos e importantes serviços à causa dos captivos", como curador geral dos órfãos (Fonseca, *op. cit.,* pp. 324-326).



mitério das Quintas. Em 1880, Joaquim Nabuco apresentou à legislatura de Pernambuco um projeto pedindo a extinção da escravatura dentro de dez anos; e três anos mais tarde publicou um excitante tratado, sob o título *O Abolicionismo.*[86a] Em 1885, e novamente em 1887, foi eleito deputado federal, com uma plataforma abolicionista. Em 1881, a assembléia provincial bahiana criou um fundo de emancipação, "para libertação dos escravos existentes na província."[87] No dia 25 de março de 1884, na província do Ceará, como ponto culminante de quinze meses de emancipação por parte dos municípios, a escravidão foi abolida em toda a província.[88] Iniciativa semelhante foi

---

86a. Londres, 1883.

87. Lei n. 2.146, de 14 de maio de 1881, patrocinada pelos deputados Marcolino Moura, Alexandre Herculano, Frederico Lisboa e Virgilio de Carvalho. Os artigos 2 e 3 dizem o seguinte:

Art. 2 — Este fundo de Emancipação se formará:

Secção I — Do produto de todo e qualquer imposto provincial relativo a escravos, inclusive selos de herança e legados.

Secção II — Do benefício líquido de uma loteria anual de cem contos.

Secção III — De doações particulares e de associações filantrópicas.

Secção IV — De heranças e legados deixados ou instituidos em beneficio do fundo de emancipação.

Secção V — Do produto líquido de uma representação ou receita que será obrigada a dar em beneficio do fundo de emancipação, qualquer companhia dramática ou lírica que trabalhar no Teatro Público.

Art. 3 — A distribuição do Fundo de Emancipação será feita por todos os *municípios* da Provincia, de conformidade com o Artigo 26 do Regulamento 5.135, de 13 de novembro de 1872.

A sétima parte dêste Fundo, feito por ato do presidente Cons. Teodoro Machado, elevava-se em 13 de maio de 1886 a 59:723$244 (Fonseca, *op. cit.*, p. 233).

88. O *Rio News,* de 5 de abril de 1884, noticiou uma festa que durou uma semana, realizada no Rio para celebrar a emancipação no Ceará. Grandes somas foram levantadas por meio de

mais tarde tomada, nesse mesmo ano, pelas províncias do Amazonas e Maranhão. Em 1885, todos os negros de mais de sessenta anos foram libertados por um edito do imperador brasileiro.[89] Em 1886, a câmara municipal da Bahia, acompanhando a iniciativa de outras cidades brasileiras, instituiu um Livro de Ouro, em que seriam inscritos os nomes das pessoas que contribuissem para a emancipação dos escravos do município. Em 19 de abril do ano seguinte, foi apresentado à câmara municipal, pelo seu presidente, Dr. Augusto Guimarães, um projeto autorizando a designação de uma comissão para estudar os meios de extinguir a escravatura no município.

Nas vésperas da abolição nacional, isto é, em 1887, alguns projetos de emancipação foram apresentados à câmara bahiana. Dois foram apresentados ao senado estadual: um pelo senador Taunay e outro pelo senador Dantas, o primeiro, fixando o Natal de 1889 como data da abolição final para a província da Bahia e o último propondo 31 de dezembro do mesmo ano. Escravos de vários pontos do Brasil, ao saberem "que são homens e terião a

---

donativos e quermesses, vários escravos foram libertos e iniciou-se um movimento para obter também no Rio a emancipação completa. Em 28 de setembro de 1887, realizou-se em Belém uma "kermesse redemptora", à qual acorerram a "imprensa, as sociedades abolicionistas, as lojas maçonicas, muitas senhoras, o commercio e o povo." Cento e nove Cartas de Liberdade foram distribuidas. No dia seguinte, *A Provincia do Pará*, um dos jornais que lideravam a campanha abolicionista no Brasil, publicou um editorial sugerindo uma liga redentora, cujo programa seria procurar obter emancipação completa no município de Belém, até o próximo dia 31 de dezembro. (Fonseca, *op. cit.*, p. 548).

89. As provisões desta lei libertavam os escravos entre sessenta e sessenta e dois anos de idade, sob condição de trabalharem mais três anos, sem remuneração. Os escravos de sessenta e três anos deveriam servir mais dois anos; os de sessenta e quatro, um ano.

certeza de um dia serem cidadãos", estavam por essa época abandonando as plantações.[90] A polícia e a soldadesca frequentemente recusavam auxiliar sua recaptura.

Em 1887, como "significativa e faustosa manifestação do sentimento abolicionista", um retrato de José Bonifácio foi colocado no salão do Grêmio Literario da Bahia, na presença das "principais autoridades civís e militares, os representantes da imprensa bahiana, várias commissões de outras sociedades." A Sociedade Libertadora Bahiana aproveitou a ocasião para fazer presente de seis "Cartas de Liberdade." Ao serem distribuidas estas cartas,

> "...penetrou subitamente no recinto da reunião uma joven captiva, coberta de andrajos tão sordidos que parecião abandonados pela mendicidade, implorando sua liberdade.
>
> "...as palavras do Sr. Carigé, o aspecto lastimoso da escrava, e mais que tudo a situação dos espiritos, nobremente exalçados pela contemplação da vida de abnegação e heroismo de José Bonifacio, produzirão o melhor resultado.
>
> "Mal havia o orador concluido sua allocução, disse um dos cidadãos que se achavão presentes:
>
> "Em honra á memoria de José Bonifacio contribuo com ... 100$000 para a liberdade d'esta mulher."

Finalmente, em 1888, o govêrno imperial do Rio de Janeiro, por decreto assinado pela Princesa Isabel, aboliu

---

90. Em 1887, Fonseca menciona as recentes "fugas em massa", de escravos de várias fazendas da província de São Paulo. Em Piracicaba, por exemplo, cem escravos fugiram do Barão de Serra Negra. No municipio de Campos, cincoenta escravos fugiram da fazenda do Beco e reunidos a outros negros que abandonavam a fazenda da Penha, voltaram-se contra a policia enviada de Itú para prendê-los e pegaram, despiram e surraram os policiais. Nesse ano, apareceu na *Gazeta da Bahia* o anúncio seguinte:

"Fugirão do poder do abaixo assignado as suas escravas seguintes: Maria das Neves, cabra, baixa, cheia de corpo, cara redonda, maçãs do rosto salientes, dentes alvos, cabelo bom, reparte o cabello ao meio, falla muito apressado. Antonia, que tambem

inteiramente a escravidão, libertando os últimos seicentos mil negros cativos em todo o país.

O desaparecimento da instituição da escravatura no Brasil deu-se assim gradativamente, isto é por meio de um movimento popular que aumentou progressivamente e se tornou afinal irresistivel, auxiliado, parece, pelo declinio da indústria açucareira, pelos argumentos dos economistas que sustentavam que o escravo era um trabalhador caro, pelo exemplo dos Estados Unidos, que tinham libertado seus escravos (deixando o Brasil como única nação escravagista americana) e pela "coerção para concordância" exercida sôbre a instituição pela filosofia da Revolução Francesa[92] e das doutrinas cristãs. O desenvolvimento normal do processo de emancipação nunca foi detido, nem sèriamente prejudicado, por uma onda de terror como a que varreu as áreas de escravidão nos Estados Unidos, em seguida à revolução haitiana, com o consequente aniquilamento dos haitianos brancos e a matança de milhares de mulatos e pretos.

Parece que nunca houve resistência forte e bem organizada contra a abolição. A resistência havida não se concentrou em qualquer secção do país; mesmo em centros escravagistas como a Bahia, ela era, como vimos, constantemente solapada pela crítica local. Raros jornais "per-

---

diz chamar-se Maria da Piedade, cabra, escura, dentes bons, baixa, gorda e tem grandes cicatrizes no peito e n'um braço; as cicatrizes são de queimaduras, foi vista no Rio Vermelho.

Quem as prender e leval-as no consultorio á rua do Julião n. 1, ou na Ribeira de Itapagipe n. 125, será bem recompensado" — Dr. José Alves Cardoso e Silva. (Fonseca, *op. cit.*, p. 595, 602-3, 161.)

91. Silvio Romero, "O Brasil social", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* LXIX (1906), 111.

92. Em 1883, Joaquim Nabuco escrevia: "A escravidão perdura no Brasil há quasi um século, depois que a Revolução Francesa ensinou o mundo a conhecer e amar a liberdade",

sistiam em ser órgãos escravocratas," ou pareciam "tímidos e condescendentes com a escravidão," [93] mas quase tôda a imprensa dava um apoio cada vez maior à causa anti-escravagista.

É certo, porém, que líderes comerciais como Ramalho Ortigão, presidente do Centro da lavoura e do Comércio bahiano, tenazmente se opuseram ao movimento abolicionista. Diz Anselmo da Fonseca que os imigrantes portugueses, muitos dos quais se dedicavam ao comércio, eram, com raras exceções, "partidários decididos da escravidão" e não só se tornaram os "maiores e mais audazes traficantes de escravos da Bahia," como também energicamente se opuseram à própria abolição da escravatura.[94] Mas parece que o prestígio dêsse grupo nunca foi muito grande, desde os primeiros tempos coloniais; e o movimento que em 1822 culminou na independência brasileira parece ter solapado a maior parte do antigo prestígio português. Ainda hoje, os portugueses são o alvo constante dos gracejos de "vaudeville".

Muitos homens de côr, especialmente os que possuiam escravos, ou eram indiferentes à questão, ou se opunham

---

93. Fonseca, *op. cit.*, p. 25.

94. "Os portuguezes não podem comprehender um Brasil sem escravos. Diariamente ouvimol-os dizer: "...canna de assucar — planta para cuja cultura acreditamos... que foi o negro exclusivamente creado pela natureza." (*Ibid.*, pp. 155-56). Dizem que os portugueses foram os principais violadores da lei de 1831, tendo Euzebio de Queiroz sido levado a deportar alguns dos mais culpados dêles, quando cêrca de vinte anos depois da promulgação desta lei, que abolia o comércio de escravos, procurava de maneira mais eficiente suprimir o tráfico. Mas os trabalhadores imigrantes, pois que estavam competindo com os trabalhadores escravos, ordinariamente se opunham à escravidão. Vide Henry K. Norton, *The Coming of South America* (New York, 1932), pp. 103-4.

abertamente ao abolicionismo.[95] A maioria dos proprietários de latifúndios, e seus porta-vozes na legislatura provincial e no parlamento nacional, eram contrários à campanha abolicionista e houve época em que suas fôrças predominaram no partido liberal.[96] Parece, entretanto, que muitos dos proprietários de escravos aceitaram cada vez mais a abolição, como inevitável, e apenas pediam uma remuneração pela perda financeira acarretada. A apreensão de que o sistema latifundiário sofresse um colapso completo se o trabalho escravo fosse substituido por trabalho livre, e de que a súbita libertação de grande número de pretos subvertesse a ordem pública, foi desaparecendo gradativamente à medida em que aumentava o número de negros emancipados e em que êsses libertos demonstravam

95. O abolicionista Anselmo da Fonseca (*ibid.*, pp. 137, 142-46), queixa-se da persistente oposição feita ao abolicionismo pelos homens de côr. Em 1884, de trinta candidatos à câmara da Bahia, "o único que em documento escripto e publico teve a coragem de pedir suffragios em nome da escravidão" foi um homem de côr, o Conselheiro Domingos Carlos e Silva. Em 1887, um homem de côr cancelou sua assinatura do *Diário da Bahia* por causa da recusa dêste jornal em publicar um anúncio referente a um escravo fugido. Fonseca considerava êste homem como "um dos mais intolerantes escravocratas da Bahia".

96. Ao saber do programa apresentado pelo gabinete imperial em 6 de junho de 1884, "quase todos os próceres do partido liberal", da Bahia, o comercio de grosso trato e a aristocracia sacarina" levantaram um protesto no qual declaravam: "Mais que um bem patrimonial, mais que um elemento da fortuna privada, o escravo é uma instituição social, é um elemento de trabalho, é uma fôrça de produção, é a riqueza nacional enfim."

"Acima, pois, dos interesses immediatos que para o proprietario agricola e para o commerciante... estão os interesses permanentes e inadiaveis da sociedade, estão o destino, a sorte de milhares de seres da geração presente e da futura, estão as exigencias da ordem e da paz publicas, os interesses economicos e o desenvolvimento da riqueza nacional". (Fonseca, *op. cit.*, p. 284-5).

sua capacidade e boa vontade em tornar-se uma parte ordeira da população livre e em trabalhar tanto ou mais eficientemente, como assalariados, do que impelidos pela fôrça física.

As pessoas de côr, livres (cujo número, em 1872, ultrapassava de muito o número de escravos), [97] constituiam, como diz Southey, "uma parte diligente e útil da população; a maior parte do milho, da mandioca e das verduras fornecidos às cidades era cultivada por êles em pequenos lotes de terra, que arrendavam dos grandes proprietários a um preço módico." [98] Os libertos eram também empregados como trabalhadores nas grandes propriedades, vivendo nas terras de seus patrões, construindo para suas famílias cabanas de barro e de folhas de palmeira e esperando que o patrão os protegesse contra quem quer que lhes quisesse fazer mal. [99] Nas cidades, empregavamse principalmente como artífices, carregadores, mensageiros, barbeiros, mercadores ambulantes e pequenos vendeiros; alguns conseguiam juntar consideráveis somas em dinheiro.

---

97. Johnston, *op. cit.*, p. 97.

98. Southey, *op. cit.*, III, 787. Cf. também: "O senhor que libertava escravos, muitas vezes dava-lhes, com a liberdade, um pedaço de terra para assegurar sua subsistência. Os negros que herdaram essas pequenas posses são os melhores elementos da população agrícola preta." Pierre Denis, *Brazil*, traduzido do francês por Bernard Miall (New York, 1911), p. 322.

99. Escreve Koster: "Os negros que eu possuia não podiam executar o que devia ser feito no tempo devido; e portanto reuni trabalhadores livres para este fim. Dentro em pouco trinta ou quarenta homens, alguns trazendo suas familias, mudaram-se para as terras da plantação; e a maioria deles construiu ranchos de folhas de palmeira, onde moravam; mas alguns se arranjaram com cabanas de barro... Muitos deles seriam capazes de cometer qualquer crime, sob a impressão de que eu os defenderia." (*op. cit.*, I, 295, 297).

Às vezes possuiam escravos[100] ou aplicavam suas economias no tráfico escravagista, enviando dinheiro, armas e mercadorias a alguem que lhes conviesse na Africa, para "fazer incursões em suas aldeias ou entre as tribus vizinhas."[101] Em Minas Gerais, trabalhadores pretos, livres, chegaram a possuir minas, como a Encardideira e o Pálacio Velho.[102] Na Bahia, mantinham seu regimento,[103] irmandades e outras associações, sendo a qualidade de membro limitada exclusivamente aos negros de ascendência africana pura.[104] Muitos faziam persistentes esforços para educar os filhos e alguns tiveram mesmo

100. Walsh, que visitou o Brasil nos princípios do séc. XIX, escreve: "Veio a seguir uma velha negra liberta, com uma jovem escrava da mesma côr, que carregava sua bagagem... Sua jovem escrava era sua única propriedade e ela ganhava folgadamente sua vida alugando-a como besta de carga a quem a quizesse, ou para qualquer outro fim." (*op. cit.*, II, 18).

101. Johnston, *op. cit.*, p. 90.

102. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (S. Paulo, 1936), página 73.

103. "Existem dois dêsses regimentos na província de Pernambuco... distinguindo-se um do outro pelos nomes de Henriques Novos e Henriques Velhos... Vi parte desses regimentos no Recife... Estavam vestidos com uniforme branco debruado de escarlate: tinham aspecto bem marcial. Estavam sofrivelmente disciplinados... Agiam com aparência de zelo e desejo de distinguir-se. Aquêles de quem estou falando formavam um corpo melhor que o de quaisquer outros soldados que tive oportunidade de vêr neste país... Não recebiam soldo, de modo que sua aparência cuidada nessas ocasiões, significava certo gráu de riqueza entre êles". (Koster, *op. cit.*, II, 182-83).

104. Vide, a êste respeito, *Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção* (Bahia, 1929); Juventino Silvino da Costa, *Relatório da Sociedade Protetora dos Desvalidos*, 1832-1932 (Bahia, 1934).

filhos padres, os quais iam ordenar-se êm São Tomé,[105] por não lhes conferirem ordens os bispados do Brasil.

Mas ao competir com os europeus e seus descendentes, o negro livre enfrentava uma luta difícil. Ainda que deixasse de falar Nagô e de escarificar o rosto e o corpo; ainda que sua mulher abandonasse o traje africano caraterístico e que ambos já não se identificassem com as crenças e práticas religiosas africanas e até seguissem os rituais católicos; mesmo assim o negro livre não podia fugir ao fato de ser nitidamente diferente dos da classe dominante, quanto à côr, à contextura do cabelo e aos traços fisionômicos. Não lhe era possível libertar-se do sinal muito visível do seu primitivo "status" de escravo. Onde quer que fosse, seria conhecido, senão como escravo, pelo menos como descendente de escravos.

As ocupações dos negros livres, ou pelo menos as ocupações de seus ascendentes mais próximos, tinham sido empregos compatíveis com o "status" servil e consistiam ordinariamente em arduo trabalho manual. O dito comum "Trabalho é para cachorro e negro" reflete êsse fato. O trabalho manual foi considerado no Brasil, durante muito tempo, como aviltante para um branco. Como diz Monteiro, "ainda que sejam criados com a enxada na mão, em pondo os pés no Brasil nenhum quer trabalhar."[106] Que o trabalho artezão não era ocupação para branco, foi durante muito tempo tradição no Brasil.[107] Ser branco era o mesmo que ser nobre,[108] e

105. Afonso de E. Taunay, *Na Bahia de Dom João VI* (Bahia, 1928), p. 173.

106. Vaía Monteiro, citado por F. J. Oliveira Vianna, *Evolução do povo brasileiro* (2.ª ed., S. Paulo, 1933), p. 153.

107. Freyre, *Sobrados e Mucambos,* p. 105.

108. Vianna, *Populações meridionais do Brasil* (3.ª ed., São Paulo, 1933), p. 139.

"havia uma comum origem plebéia — o tronco africano."[109] Durante muito tempo os empregos públicos foram negados aos pretos.[110] No Brasil colonial, o casamento com pessoas pertencentes às famílias brancas da classe alta era restringido a indivíduos de ascendência européia pura.[111] Além disso, pelo menos um caso ficou registado, de um índio que foi sèriamente repreendido por ter desposado uma negra.[112]

---

109. Calmon, *op. cit.*, I, 24.

110. Havia no Brasil colonial uma justiça à parte para os casos relativos a "índios, negros e mulatos" (Vianna, *Populações meridionais do Brasil*, p. 140).

111. "Era essa preocupação de fidalguia e branquidade nos genros que tornava tão difícil o problema do casamento, nas capitanias de formação mais irregular, como a de Minas. Em Pernambuco e em São Paulo o problema resolveu-se mais docemente, com os casamentos entre primos. Casamentos que foram fazendo das várias famílias iniciadoras do povoamento quasi uma só." (Freyre, *Sobrados e Mucambos*, p. 152).

112. O oitavo vice-rei, Marquês de Lavradio, numa ordem datada de 6 de agosto de 1771, rebaixou a um índio do posto de capitão-mor por ter casado com uma negra e assim haver "manchado o seu sangue e se mostrado indigno do cargo" (Freyre, *Casa grande e senzala* [2.ª ed., Rio, 1936], p. 290).

CAPÍTULO IV

CASA GRANDE E SENZALA

Ainda no segundo quartel do século XIX, escrevia um visitante do Brasil: "Repetidas vezes, enquanto viajava no interior, vi bandos de novos escravos de ambos os sexos, que não sabiam falar uma única palavra em português, variando de vinte a cem indivíduos, levados para o interior para serem vendidos, ou já pertencentes a proprietários das plantações."[1] Êstes africanos recem-importados eram conhecidos por "negros novos."[2]

Vindo a maior parte das importações africanas para a Bahia, de territórios africanos contíguos, os negros ordinariamente traziam consigo, para alí, dialetos aparentados e, consequentemente, podiam comunicar-se mais facilmente em lingua africana. Pouco a pouco, especialmente entre os influentes e semi-independentes *negros de ganho,* tornou-se de uso geral uma língua africana conhecida por *Nagô,*[3] que facilitando a inter-comunicação intensificou o

---

1. George Gardner, *Travels in the Interior of Brazil,* 1836-1841 (Londres, 1849), p. 12. Naturalmente conheço as falhas e lacunas dos relatos de viajantes. E' claro que nem sempre tais informações tem valor igual às de cientistas treinados. Por outro lado, porém, negar a veracidade a todas elas, é pouco aconselhavel. Tal procedimento mostrará um grau de ceticismo tão desrazoavel quanto o de aceitá-las ingenuamente e sem critica. Uma vez cuidadosamente peneiradas, e empregadas com cautela, constituem valiosas fontes informativas de primeira mão. Especialmente uteis são as observações repetidas, isto é, as observações comuns aos relatos de diferentes observadores.

2. Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (São Paulo, 1932), p. 187.

3. "Como os franceses, na Bahia chamamos Nagôs a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua Yorubana.

isolamento costumeiro e psíquico dos negros em relação ao mundo branco e retardou todo o processo de aculturação. Durante muito tempo continuou o Nagô a ser a língua geral dos negros.[4] Nesta língua se realizava e ainda se realiza o ritual dos mais importantes centros de culto afro-brasileiro. De vez em quando se encontravam inscrições em língua *Nagô,* não só em edifícios destinados ao culto, mas também em pequenos estabelecimentos comerciais de propriedade e direção de negros, como o açougue da Baixa dos Sapateiros onde em 1895 Nina Rodrigues observou a inscrição "Kosi oba Kan afi Olorun",[5] na porta de entrada. Tão importante se tornou o *Nagô,* e tão disseminado seu uso, que embora Nina Rodrigues, em princípios do século XX, avaliasse que havia apenas cêrca de quinhentos africanos ainda vivos na cidade, e que por essa época morriam de cento e cincoenta a duzentos dêsses africanos por ano,[6] ainda hoje, mais de três décadas de-

Desta procedência, tivemos escravos de todas as pequenas nações daquele grupo, de Oyó, capital de Yoruba, de Ilorin, Ige-sha, Ibadan, Ifé, Iebú, Egba, Lagos, etc." (*Ibid.* p. 157).

4. Nina Rodrigues, *op. cit.*, p. 197.

5. Rodrigues traduz a frase: "Só há um rei que é Deus". Em *ibid.*, pág. oposta à 202, vê-se uma fotografia da porta de entrada do açougue, mostrando essa inscrição.

6. *Ibid.*, p. 154. Nos sete anos decorridos entre 1896 e 1902, morreram na Bahia 1.282 africanos. A distribuição dos óbitos foi a seguinte:

Ano	Homens	Mulheres	Total
1896	55	55	110
1897	156	102	258
1898	96	104	200
1899	110	99	209
1900	87	64	151
1901	74	78	152
1902	136	66	202
Total	714	568	1282

corridas, observa-se que o *Nagô* é às vezes falado na Bahia e que alguns negros falam esta língua com a mesma facilidade com que falam o português.

A natureza da fixação negra na Bahia favoreceu, em gráu considerável, a conservação de formas culturais africanas. As unidades tribais não foram deliberadamente quebradas como na Jamáica e nos Estados Unidos; e os negros puderam, portanto, conservar e transmitir a seus filhos uma considerável porção de sua herança africana. Parece que mesmo nas plantações não se distribuiam os africanos recem-importados entre os estabelecidos há mais tempo. [7]

A persistência de formas culturais africanas foi, também, favorecida pela concentração na cidade da Bahia, durante longo período de tempo, de grande número de *negros de ganho,* semi-independentes, à volta dos quais gradualmente se reuniu um número considerável de negros livres e pouco assimilados.

É provável que o *Nagô* não se tenha mantido em sua forma pura, mas tenha vindo a constituir um dialeto contendo numerosos elementos de outros dialetos africanos, bem como da língua portuguesa. Um missionário católico, o Padre Coquard, visitando a Bahia em 1899, afim de solicitar auxílio financeiro, falou em *Nagô* à população de côr. Mas o sermão, pregado na antiga Igreja da Sé, foi totalmente improdutivo. [8]

---

7. Henry Koster, *Travels in Brazil,* 1809 *to* 1815 (2 vols.; Filadelfia, 1817), I, 229n.

8. Rodrigues, *op. cit.,* pp. 200-201. Outra razão para esta improdutividade foi talvez que os negros mais capazes de compreender o Nagô eram africanos não assimilados, que por fidelidade à religião de seus pais deliberadamente se ausentavam desta cerimônia da Igreja Católica.

Outras línguas africanas eram faladas na Bahia.[9] Rodrigues acreditava que o Gêge (ou Ewe) era falado durante o século XVIII e até pelo menos meiados do XIX. Tapa e Haussá foram usados durante todo o século XIX, êste último talvez dêsde muito antes de 1800. Embora os Haussá fossem relativamente pouco numerosos, sua influência era considerável. As revoltas de escravos dos princípios do século XIX foram lideradas, como já vimos, por estes africanos, reputados os "elementos mais inteligentes" entre os importados, sabendo muitos dêles ler e escrever árabe. Nos limitados vocabulários que Rodrigues recolheu entre os negros bahianos, quasi nos princípios do século XX,[10] estão incluidos o Kanuri, falado pelos Bornús; o Grunce, língua usada pelos escravos conhecidos pela designação de "Galinhas"; o Haussá, o Gêge e o Tapa. Tshi (ou Odji), Gá (ou Acrá),[11] e Mandê (ou Mandinga) eram também falados até certo ponto.

Ainda em 1900, trabalhadores negros da Bahia continuavam a usar "roupas brancas, de grosseiro tecido de algodão", que lembravam a Rodrigues os "camisús Nagô".[12] A vestimenta *bahiana*,[13] de origem parcialmente africana, era largamente usada pelas mulheres negras, que costumavam também carregar seus filhinhos amarrados às costas, com um grande pano. Os pratos africanos, na preparação dos quais se destacavam o *azeite de dendê* (óleo de palmeira dendê) e a *pimenta da costa* (pimenta vinda da Costa Oeste), constituiam parte considerável da dieta negra.

---

9. *Ibid.*, pp. 197-230.
10. *Ibid.*, pp. 217-21.
11. Falando na Bahia pelos Ashantis.
12. *Op. cit.*, p. 181.
13. A vestimenta *bahiana* é descrita pormenorizadamente no Capítulo X.

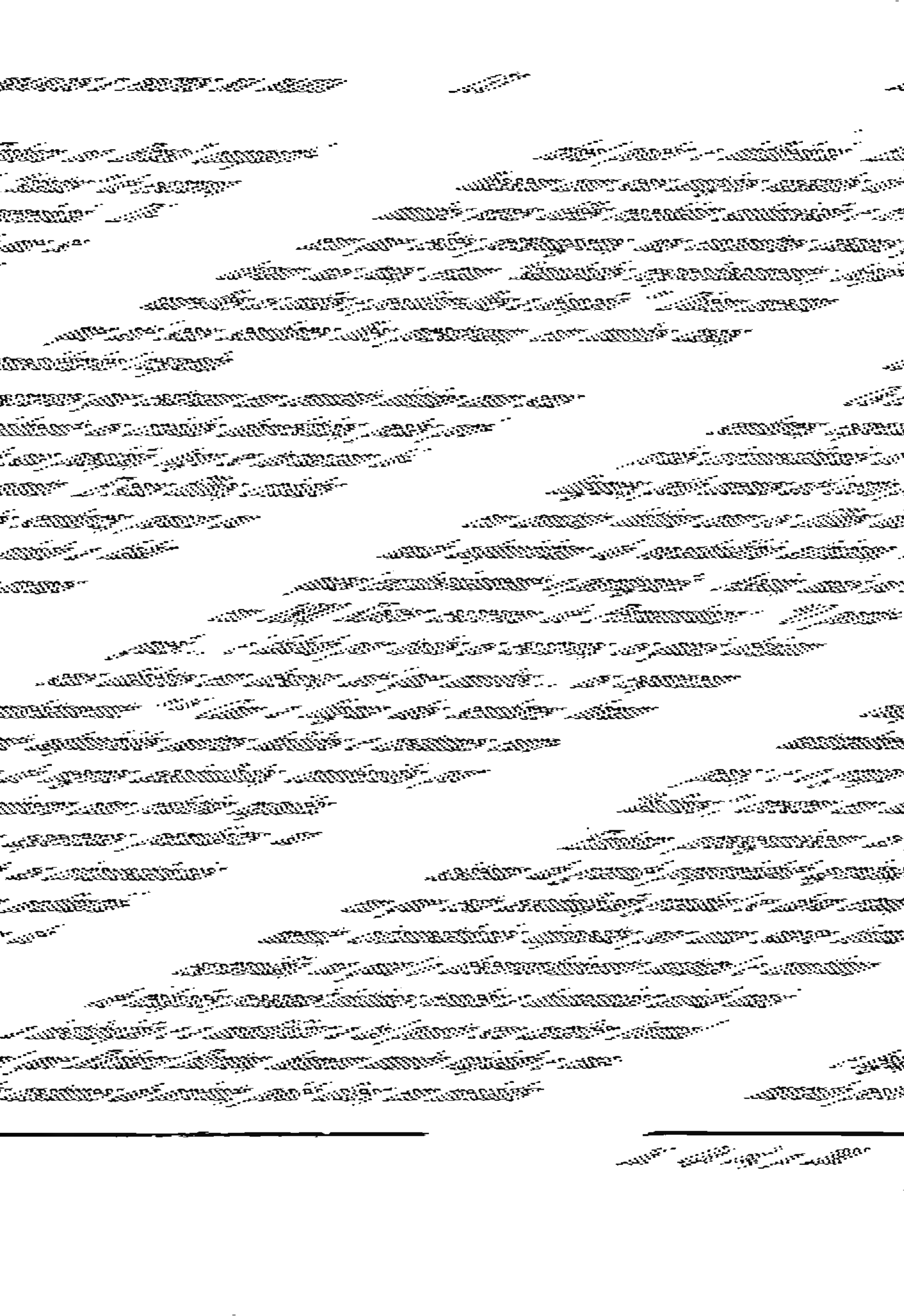
Também por essa época, frequentemente se podia ouvir música africana, especialmente nas cerimônias do *candomblé*. Instrumentos musicais africanos, como o *atabaque*, o *agê*, o *canzá*, o *marimba*, o *agôgô*, o *caxixi*, e o *xáque-xáque*, [14] eram comumente usados. O culto afro-brasileiro era seguido por numerosos e zelosos devotos. As dansas africanas ainda invadiam, a tal ponto as festas populares dos europeus, que vigorosos protestos feitos por cidadãos brancos apareceram nos jornais. [15] Numerosas imagens usadas na adoração afro-brasileira eram importadas da África e outras eram feitas na Bahia, por escultores negros.

De vez em quando se encontravam negros que tinham sido, na África, chefes ou outros dignitários de conside-

---

14. Estes instrumentos são descritos no capitulo X.

15. No *Jornal de Notícias*, número de 12 de fevereiro de 1901, um cidadão branco escreveu: "Acho que a autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés que, em grande quantidade alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de sáia e torço, entoando o tradicional samba, pois que tudo isso é incompativel com o nosso estado de civilização." Três dias mais tarde, foi publicado o seguinte: "Começaram, infelizmente, desde hontem, a se exhibir em algazarra infernal, sem espirito nem gosto, os celebres grupos *africanisados* de *canzás* e *buzios*, que longe de contibuirem para o brilhantismo das festas carnavalescas, deprimem o nome da Bahia, com esses espectaculos incomodos e semsaborões." No ano seguinte, apareceu outra nota: "Se nas festas carnavalescas passadas, quando o enthusiasmo explodia à passagem dos *clubs* victoriosos, monopolisando todas as attenções, esses grupos de *africanos* despertavam certa repugnancia, que será o Carnaval de 1902, se a policia não providenciar para que as nossas ruas não apresentem o aspecto d'esses *terreiros* onde o fetichismo impera, com o seu cortejo de ogans e a sua orchestra de canzás e pandeiros?" (Rodrigues, *op. cit.*, pp. 236-38).



do século XIX: "Em parte alguma, nem mesmo nos países orientais, tem o "amargo calix" tão pouco fel."[17]

Símbolo do carater íntimo destas relações pessoais era um costume que o hábil artista francês, Debret, registou minuciosamente e com certo senso de humor da situação.[18] O chefe de uma casa brasileira é retratado ao partir com sua familia, em traje de gala, para o costumeiro passeio dos domingos. O grupo todo está disposto em uma única fila; imediatamente depois do pai vêm as duas filhas; depois a mãe, seguida pela sua mucama mulata; depois a ama da família, isto é, a "mãe preta" e sua ajudante; depois os servidores pessoais do pai, todos negros.[19] Nessas ocasiões, era motivo de orgulho vestir os escravos tão bem quanto o permitissem os recursos da família. Ainda em 1852, registava um visitante do Rio:

"Embora menos costumeiro que antigamente, é ainda hábito entre alguns burgueses... pelo menos aos domingos e dias santos grandes, o desfile de ida e volta até a igreja, por familias inteiras — pais e filhos, desde os adultos até as criancinhas, com um séquito de servidores vestidos com suas melhores roupas... fechando a marcha e, seja homem ou mulher... usualmente vestidos de maneira tão complicada, si não tão cara, quanto o resto da fami-

---

17. Sir Richard F. Burton, *Explorations of the Highlands of the Brazil* (2 vols.; Londres, 1869), I, 270.

18. Convidado, pelo imperador brasileiro, a vir ao Brasil, Debret posteriormente publicou três volumes de desenhos e comentários que dão, em conjunto, uma documentação muito esclarecedora da vida do Rio de Janeiro, na primeira parte do século XIX (vide J. B. Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil,* 1816-1831 [3 vols.: Paris, 1835]). Registo semelhante foi feito por outro competente artista, Maurice Rugendas. Vide seu *Voyage pittoresque dans le Brésil,* traduzido do alemão por de Colbery (3 vols.; Paris, 1835).

19. *Ibid.,* Vol. II, Pr. 5 ("Un Employé du gouvernement sortant de chez lui avec sa famille.").

lia; e muitas vezes, no caso das mulheres com igual exibição de rendas, musselinas e joias pomposas." [20]

Nas cidades, os escravos domésticos geralmente moravam nas mesmas casas em que seus senhores, ocupando o andar inferior; ou, onde os prédios só tinham um andar, num porão. [21] Levando uma vida muito reclusa no interior de suas casas, [22] a senhora e suas filhas estavam em contato quasi constante com os escravos domésticos e seus filhos. Debret desenhou [23] uma dessas cenas íntimas, em que duas mulheres negras estão trabalhando, sentadas no chão aos pés de sua senhora e da filha, enquanto duas criancinhas negras brincam alí perto. [24] A respeito de uma propriedade perto de Recife, Koster escreveu que a "Casa Grande" estava cheia de crianças negras. "Estavam inteiramente nuas e brincavam entre si e com alguns grandes cachorros deitados ao comprido no chão. Êstes cupidos de ébano eram evidentemente grandes favoritos e pareciam ocupar a maior parte dos pensamentos das boas senhoras, a mais moça das quais já passava dos 50 anos; e até mesmo o sacerdote ria-se das cambalhotas das crian-

---

20. C. S. Stewart, *Brazil and La Plata* (Nova York, 1856), p. 295.

21. Maria Graham, *Journal of a Voyage to Brazil*, 1821-1823 (Londres, 1824), p. 145.

22. Até ha poucos anos, as mulheres bahianas das classes altas raramente eram vistas nas vias públicas e, mesmo nessas ocasiões, apenas acompanhadas por algum cavalheiro.

23. Debret, *op. cit.*, Vol, II, Pr. 6 ("Une dame brésilienne dans son intérieur") e p. 33.

24. Escreve Debret (*Ibid.*, p. 39): "A Ric de Janeiro et dans toutes les autres villes du Brésil, il est d'usage, pendant les tête-à-tête d'un *diner marital*, que le mari s'occupe silencieusement de ses affaires , et que la *femme* s'amuse de ses *petits* negrillons, qui remplacent la famille presque éteinte des petits chiens carlins en Europe."

ças."[25] Visitando o interior da província do Rio de Janeiro, em 1823, Maria Graham notou que "as escravas de casa... tinham sido... na maior parte criadas nas casas de suas senhoras." Viu "crianças de todas as idades e côres correndo de um lado para outro, parecendo que eram tratadas tão ternamente como si fossem da família"; e comentou que em tais condições a escravidão "assemelhava-se mais à dos tempos patriarcais, quando o criado comprado tornava-se para todos os efeitos uma pessoa da família."[26] "Quantas vezes", escreve Lacerda, "não temos visto senhores que não hesitam em trazer seus pequenos escravos mulatos à mesa da familia?"[27] No interior destas casas as relações tornaram-se tão íntimas que as mulheres brancas, como às vezes acontecia também no Sul dos Estados Unidos, amamentavam criancinhas de côr que tinham perdido a mãe ao nascer.[28]

Em casa, na roça, ao longo das estradas nas áreas rurais, ou nas ruas das cidades, em caçadas, em festas ou na igreja, constantemente se viam pretos e brancos juntos. E dêsde que os sêres humanos, em toda parte onde entram em contacto estreito e continuado, numa base pessoal, íntima, tendem, mais cedo ou mais tarde, a desenvolver exigências morais recíprocas, não é de admirar que tenham surgido laços duradouros de sentimento, os quais gradualmente tenderam a solapar as barreiras formais existentes entre as raças e a modificar a natureza da escravidão.

---

25. *Op. cit.*, pp. 258-59.

26. *Op. cit.*, pp. 279-80.

27. Jean Baptiste de Lacerda, "The *Metis*, or Half-breeds of Brasil", em *Papers on Inter-racial Problems*, "edited" por G. Spiller (Londres, 1911), p. 379.

28. Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (2.ª ed.; Rio, 1936), p. 327.

É provável, naturalmente, que a concepção maometana da escravidão tenha exercido considerável influência sobre a sua forma original em Portugal. Diz-se que o profeta árabe, não podendo extinguir instituição tão antiga, "fez quanto pôde para suavizar os rigores da escravidão."[?] Depois de conceder aos seus adeptos que "Deus tinha ordenado" a instituição da escravatura, Maomé acrescentou: "Portanto, aquele a quem Deus predestinou que fosse escravo de seu irmão, deve receber de seu irmão o mesmo alimento com que êle se alimenta e as mesmas roupas com que êle se veste; e não deve receber ordens para fazer qualquer cousa que esteja além de suas fôrças... O homem que maltratar seu escravo não entrará no Paraizo." Assim,

> "não existe na moral muçulmana ação mais louvável que libertar escravos; e esta libertação é exigida pelo Profeta, especialmente como expiação por um golpe imerecido ou qualquer outra injustiça. Na Andaluzia, os escravos das propriedades rurais que tinham passado... para a posse de muçulmanos.estavam quasi na situação de pequenos lavradores; os senhores maometanos, cujo ofício era a guerra, e que tinham grande desprezo por ocupação tão servil quanto o cultivo do solo, deixavam-nos livres de cultivar a terra como bem lhes aprouvesse e apenas insistiam em receber uma razoavel retribuição em produtos." [29]

Por mais suave que tenha sido originalmente, ao ser importada de Portugal, a escravidão no Brasil não estava isenta, como já vimos, de pelo menos algumas evidências ocasionais de brutalidade. O fato é que no Brasil a es-

---

29. Stanley Lane-Poole, *The Story of the Moors in Spain* (Nova York e Londres, 1886), p. 48. Cf. tambem: "Raramente o escravo maometano era maltratado... Sua aceitação da fé maometana facilitava sua submissão. Quando liberto, nenhum estigma se ligava à sua condição." (S. P. Scott, *History of the Moorish Empire in Europe* [Filadelfia, 1904], p. 660).

cravidão era ao mesmo tempo *suave* e *rigorosa.* Mas, como instituição que perdurou durante séculos, moderou-se cada vez mais. Os casos de brutalidade que ocorriam davam-se, ordinariamente, quando o proprietário não residia no local, ou eram provocados pelo medo de insurreição de escravos, ou pela necessidade de tratar com indivíduos recalcitrantes ou ainda não ambientados; e muitos dêles resultavam da ação de feitores mulatos ou negros, que desta maneira inconcientemente se compensavam de sua limitada eficiência social em outros pontos.[30] Ainda mais: os casos relativamente pouco numerosos que se passaram foram tão habilmente explorados por eminentes líderes políticos e intelectuais — como, por exemplo, Ruy Barbosa e Joaquim Nabuco — que provavelmente legaram ao espírito brasileiro de hoje uma noção exagerada das crueldades da escràvidão. O ponto importante a notar-se é que em condições de contacto pessoal íntimo, a instituição da escravatura, com seus casos relativamente raros de tratamento brutal, gradualmente perdeu suas características de instituição econômica e assumiu as de instituição *patriarcal* e *familial.*

Existe evidentemente, na escravidão, um interesse econômico que pouco tem que ver com os interesses do próprio escravo. Mas onde quer que sêres humanos vivam juntos em íntima proximidade durante certo período de tempo, a tendência é também para que se desenvolvam relações pessoais que "humanizam" quaisquer instituições formais que tenham, por acaso, sido estabelecidas. No Brasil, eram muito frequentes as oportunidades para que

30. Koster, refletindo sobre o fato de que os mulatos, especialmente os que tinham antes sido escravos, "davam maus senhores", concluiu que a "mudança de situação ocasionaria as mesmas consequências em toda raça de seres humanos." (*Op. cit.*, II, 177-78.)

estas relações se desenvolvessem, particularmente no caso dos domésticos. Cooper enuncía um fato que caracterizou, durante longo tempo, as classes altas do Brasil, dizendo: "Como no Oriente... as casas estão... cheias de criados e estes participam do caráter dos criados do Oriente... em sua... boa vontade em executar os muitos trabalhos servís e pequenos que o brasileiro exige." [31]

Símbolo da natureza íntima destas relações, era a forma comum de etiqueta que se desenvolveu e se tornou costumeira entre senhor e escravo brasileiros. Dizem que era prática observada em todas as famílias, cuja vida quotidiana era bem organizada, que os escravos "de ambos os sexos e de todas as idades" pedissem a benção a seu senhor, toda manhã e toda noite. Segundo Stewart, as palavras usadas em meados do século XIX eram: "Peço sua benção (ou "dê-me sua benção") em nome de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo!" Ao que o senhor respondia: "Jesus Cristo te abençôe para sempre"! [32] Como acertadamente disse João Ribeiro, "Agrupavam-se em famílias, sinão no sentido da lei, ao menos no da religião."

Debret, que passou vários meses no Rio, nas primeiras décadas do mesmo século, diz [33] que era alí costume apresentarem-se os escravos ante o patrão, depois de ao cair da noite rezarem a Ave Maria, dizendo "Boa noite, meu senhor", respondendo o patrão com um simples mo-

---

31. Clayton S. Cooper, *The Brasilians and Their Country* (Nova York, 1917), pp. 61-62. Cf. tambem Gilberto Freyre, "Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century", *Hispanic American Historical Review*, V, n. 4 (nov. de 1922), 607.

32. *Op. cit.*, p. 408.

33. *Op. cit.*, III, 130. Cf., também, a narrativa de Maria Graham referente a uma fazenda na província do Rio de Janeiro: "Assisti à revista semanal de todos os negros da fazenda; os homens receberam camisas e calças limpas e as mulheres receberam

vimento de cabeça. Era também costumeiro que um negro, ao encontrar casualmente um conhecido branco numa via pública, inclinasse a cabeça, estendesse sua mão direita meio aberta e pedisse a benção, ao que o branco respondia: "Deus te faça santo", ou simplesmente "Viva"!

Embora, com o tempo, se tornassem em grande parte convencionais e de vez em quando se reduzissem "à abreviação mais curta possivel", sendo repetida "em todas as entonações de voz e com todas as disposições de humor",[34] estas formas de etiqueta e suas implicações religiosas ainda simbolizavam o reconhecimento, por parte do senhor, de um laço humano em comum com seus escravos. "Posso relembrar," escreve Codman, "muitos incidentes tocantes, de sentimentos bondosos existentes entre senhores e escravos, em relação uns aos outros."[35]

As relações desta natureza foram indubitavelmente vantajosas para o negro, não sómente durante seu periodo de submissão como escravo, mas também depois de sua libertação. De vizinhos brasileiros de Pernambuco, que possuiam consideravel número de escravos, diz Koster:

"Estas excelentes senhoras e o bom padre tencionavam afinal emancipar todos êles; e para que estivessem preparados, para a mudança, educaram vários dos homens como artifices em diversos

---

camisas e saias feitas de grosseiro algodãozinho branco. Cada um dêles, ao entrar, beijava a mão do Snr. P., depois cumprimentava, inclinando a cabeça e dizendo "Pai, dê-me a benção", ou "Louvado seja o nome de Jesus e de Maria"! E recebia a resposta correspondente: "Deus te abençoe!" ou "Louvado seja!" Nos estabelecimentos antigos êste é o costume, repetido de manhã e à noite, parecendo reconhecer uma espécie de relação entre o senhor e o escravo" (*op. cit.*, p. 196).

34. Stewart, *op. cit.*, p. 408.

35. John Codman, *Ten Months in Brazil* (Boston, 1867), p. 201.

ramos; e ensinaram às mulheres trabalhos de agulha, bordado e toda a arte culinária." [36]

Em 1822, notava um observador no Rio:

"Depois de receber o mundo oficial, o imperador veio e conduziu a imperatriz para o grande salão de recepção e alí, de pé no degráu superior do trono, ambos deram a mão a beijar a oficiais de marinha, a militares, autoridades civís e a outros cidadãos... Achei curioso, mas agradou-me, ver entre êles alguns negros tomarem em suas mãos grosseiras e pretas a mão branca e pequena da imperatriz e aplicar seus grossos lábios africanos sôbre uma pele tão delicada; mas êles olhavam para o *Nosso Imperador* e para ela com uma reverência que me pareceu de sua parte uma promessa de lealdade e a seu favor um laço bondoso." [37]

"Parece que existe", comentava outro visitante, "um desejo sincero de fazer do escravo liberto um cidadão útil, si fôr possivel." [38]

Gradualmente se desenvolveu o costume de conceder ao escravo, como apontou Burton, muitos dos direitos de homem livre:

"Pode educar-se e é estimulado a fazê-lo. É regularmente catequizado e em todas as grandes fazendas há serviço religioso diário. Si ameaçado em sua vida ou em seus membros, pode defender-se contra seu senhor, ou qualquer branco, e o senhor ou feitor demasiado brutal corre risco de não morrer na cama. O escravo pode casar-se legalmente e a castidade de sua mulher é defendida contra o senhor. Não teme ficar separado de sua familia: os hábitos e os principios religiosos do povo opõem-se fortemente a este ato de bárbarie. Tem todas as probabilidades de

---

36. *Op. cit.*, I, 258: "Os senhores disseram que todos seus parentes chegados eram ricos;... e que portanto "estes seus filhos" não tinham direito de trabalhar para mais ninguem."

37. Graham, *op. cit.*, p. 319.

38. Codman, *op. cit.*, p. 203.

tornar-se livre: a alforria é considerada dever piedoso e os religiosos se envergonham de possuir escravos..."[39]

O costume de conceder ao escravo dois dias sôbre sete afim de cultivar um pedaço de terra[40] já havia sido sancionado em lei, em 1700.[41] O escravo podia transferir sua propriedade aos filhos.[42] Podia tomar o nome

---

39. *Op. cit.*, pp. 271-72. Ocorreram, sem dúvida, alguns casos em que o senhor recusava dar alforria ao escravo que apresentasse o preço de seu custo; mas eram, provavelmente, raros. Koster (*op. cit.*, I, 192-93) diz que embora "muito dependesse das suas inclinações, o senhor teria muito cuidado quanto a recusar uma alforria, devido à opinião bem conhecida de todos os padres, favoraveis a esta regra; devido aos sentimentos dos individuos de sua própria classe na sociedade e aos das classes mais baixas; e também ao medo de perder seu escravo, que poderia fugir, correndo o senhor o risco de nunca mais o vêr, perdendo o dinheiro nele empregado, especialmente em se tratando de escravo crioulo... Na verdade o senhor poderia privar o escravo do fruto de seu trabalho, mas nunca lhe viria tal pensamento, pois o escravo pode guardar seu dinheiro num lugar secreto, ou entregá-lo a alguém em quem possa confiar e estará disposto a sofrer qualquer castigo de preferência a revelar o lugar em que sua riqueza está oculta."

40. Este dia (domingo)... pertence aos negros; depois da missa de manhã, êles podem fazer o que quizerem; e a maioria corre para o morro, afim de colher seu café ou milho, ou preparar o terreno para estas plantas ou para legumes. Estavam justamente começando a voltar da mata, cada um com... sua cesta carregada de alguma coisa de seu, alguma coisa de que o senhor não partilhava; e repetidamente, ao passarem por mim, exibindo com olhos brilhantes seu pequeno tezouro, abençoei o dia de descanso, o dia de liberdade do escravo." (Graham, *op. cit.*, p. 288).

41. João Ribeiro, *Historia do Brasil* (3.ª edição revista; Rio, 1909), p. 255.

42. Mas se o escravo morresse sem deixar filhos, sua propriedade reverteria ao senhor. Note-se a narrativa seguinte, feita por Maria Graham e concernente a um escravo de uma fazenda na província do Rio: "Era um barqueiro mulato, o servo de mais confiança da fazenda; e rico, porque bastante diligente para

de seu senhor.[43] Os que desejassem mudar de senhores tinham o direito de exigir transferência e a expectativa era de que o senhor aquiescesse.[44] Diz-se que raramente uma intercessão em favor de um escravo fugitivo, ou mesmo de algum que estivesse para ser castigado por

---

ter ganho bôa soma em propriedade particular, além de fazer sua obrigação para o senhor. Em sua mocidade, e êle ainda não é velho, afeiçoára-se a uma creoula, nascida como êle na fazenda; mas não a desposou enquanto não ganhou dinheiro suficiente para comprá-la afim de que seus filhos, se os tivessem, nascessem livres. Depois tornou-se suficientemente rico para comprar a propria liberdade, mesmo ao elevado preço que um tal escravo poderia render; mas sendo seus serviços demasiado valiosos para serem dispensados, seu senhor não quer vender-lhe a liberdade, não obstante sua promessa de permanecer e trabalhar na fazenda. Infelizmente este casal de escravos não tem filhos; por sua morte, portanto, sua propriedade, hoje consideravel, reverterá ao senhor" (*op. cit.*, 197-98).

43. Ribeiro, *op. cit.*, p. 256; cf. também Freyre, *Casa Grande e Senzála*, p. 327: "Daí muitos Cavalcantis, Albuquerques, Mellos, Mouras, Wanderleys, Lins, Carneiro Leões, virgens do sangue ilustre que seus nomes acusam."

44. Ribeiro, *op. cit.*, p. 256. Koster (*op. cit.*, I, 194), regista que "com êste fim dá-se uma nota declarando que o portador tem permissão para entrar ao serviço de qualquer pessoa que pague o preço pedido pelo senhor. Com esta nota o escravo se apresenta a qualquer proprietário que deseje servir, por ter ouvido boas referências sôbre seu caráter em relação aos escravos, ou por qualquer outro motivo. Esta prática é frequente". Koster verificou o seguinte e interessante caso: "Uma negra apresentou-se a um lavrador para ser comprada, tendo com este fim trazido uma nota de seu dono. Foi aceita e o negocio se realizou. Entretanto, no dia seguinte àquele em que passára a residir na propriedade do novo senhor, ela veio à presença deste e, caindo de joelhos, disse que tinha um amigo escravo que também desejava servi-lo e pedia-lhe para comprar seu companheiro. O novo senhor falou ao proprietário do escravo em questão sôbre o assunto; mas êste proprietário recusou-se a vendê-lo e o caso ficou suspenso. Mas no terceiro dia o novo senhor da escrava recebeu a visita do outro, que vinha oferecer o escravo à venda, acrescentando que o

qualquer falta, era feita em vão.[45] O senhor culpado de tratamento deshumano em relação a seu escravo ficava sujeito à polícia ou aos tribunais.[46] Alguns senhores preferiam, mediante pagamento de pequena soma, que seus escravos fossem punidos pelas autoridades civís.[47] Gardner observou que "muitos crimes aos quais se aplicavam apenas alguns açoites eram de tal natureza que na Inglaterra acarretariam para o criminoso pena de morte ou de desterro."[48]

Era costume dar aos escravos, toda semana, além do alimento regular, uma ração de fumo.[49] Nas grandes fazendas, havia alguma assistência hospitalar,[50] bem como

---

homem tinha-se recusado a trabalhar e ameaçado enforcar-se; e como era um Gabão Negro (notáveis pela maneira resoluta com que se suicidavam, conforme as circunstâncias), temia muito que executasse a ameaça. O preço foi logo fixado e na manhã seguinte o homem apareceu. Revelou-se depois excelente escravo" (*ibid.*, p. 203 n.).

45. Codman, *op. cit.*, p. 201. Cf. também: "Costumes belissimos instituem-se entre os senhores; como o de *apadrinhar* os remissos ou fugitivos, o que impede o castigo, e que não é violado por nenhum senhor." (Ribeiro, *op. cit.*, p. 255).

46. J. B. von Spix e C. F. von Martius, *Travels in Brazil, 1817-1820* traduzido por H. E. Lloyd (2 vols., Londres, 1824), I, 179.

47. Gardner, *op. cit.*, p. 14.

48. *Ibid.*

49. Principe Adalberto, *Travels of Prince Adalbert of Prussia*, traduzido de *Aus meinem Tagebuche, 1842-1843* (Berlim, 1847), por Robert H. Schomburgk e John Edward Taylor (2 vols.; Londres, 1849), II, 37. Na plantação de café de Aldea, perto de Nova Friburgo, o Principe Adalberto notou que "toda noite, depois de terminar o trabalho, os escravos acendem fogo nos cômodos que lhes são destinados e sentam-se à roda dele durante horas, mesmo depois do mais árduo dia de trabalho, todos conversando e fumando, tanto as mulheres quanto os homens."

50. *Ibid.*, p. 36. "No hospital, o hall e os quartos para ambos os sexos eram separados. Uma negra estava deitada numa

berçário para as criancinhas negras.[51] São numerosas as narrativas sôbre senhoras brancas que assistiam pessoalmente a seus escravos doentes.[52] As amas eram, muitas vezes, "emancipadas logo depois de terminar sua tarefa e quasi sempre continuavam a viver livremente sob o mesmo teto em que seus senhores, tendo vários privilégios."[53] "Os negros idosos só eram empregados em ocupações leves; durante o resto do tempo proseavam com os filhos mais moços do senhor, contando-lhes histórias extravagantes, calculadas para impressionar sua imaginação."[54]

Segundo a opinião pública, a expectativa era que os senhores aceitassem o oferecimento feito, por ocasião do batismo de uma criancinha, para alforriá-la.[55] Tornou-se

esteira, "tendo ao seio seu negrinho, nascido na noite anterior." "Dentro de poucos dias ela poderá retomar o trabalho", disse o médico ao Conde Bismarck. No quarto dos homens, havia quatro ou cinco pacientes que tinham sofrido acidentes de várias espécies" (plantação de café Aldea, perto de Nova Friburgo).

51. C. C. Andrews, *Brazil, Its Condition and Prospects* (2.ª ed.; Nova York, 1889), p. 164.

52. Veja-se por exemplo Gardner, *op. cit.*, p. 14.

53. Lacerda, *op. cit.*, p. 379.

54. *Ibid.*

55. "Outro costume favoravel ao escravo era o das alforrias na pia, realizadas mediante a insignificante quantia de 5 a 50 mil réis e nunca recusadas; este costume tornou-se comum, especialmente quando a criança tinha pele clara" (Ribeiro, *op. cit.*, p. 255). Koster dá como preço desta alforria, em Pernambuco, nos princípios do século XIX, a quantia de 5 libras; e diz que "desta maneira um número consideravel de pessoas são postas em liberdade; pois a modicidade do preço habilita muitos homens livres, que tiveram relações com mulheres escravas, a alforriar seus filhos; e há casos de padrinhos que procedem... desta maneira. Não é raro que mulheres escravas solicitem a pessoas de consideração que sejam padrinhos de seus filhos na esperança de que o orgulho destes padrinhos não permita que seus afilhados permaneçam na escravidão." (*op. cit.*, I, 195-96).

também costumeiro, por ocasião das solenidades de casamento na família do senhor, libertar um ou dois escravos favoritos.[56] Frequentemente os senhores declinavam o dinheiro oferecido por um negro para sua própria compra e concediam-lhe liberdade sem pagamento.[57] Diz-se que os escravos das ordens religiosas consideravam-se como pertencentes aos próprios santos e nunca eram vendidos.[58] A lei adotada em 1809 para proteger a propriedade dos senhores de engenho contra sequestro por dívida, também determinava que não era necessário que os escravos fossem vendidos separadamente da propriedade, para satisfazer exigências do credor. Assim, o senhor não podia ser forçado a dispôr de seus escravos, a não ser que o débito montasse ao valor da propriedade inteira; e, como apontou Koster,[59] desta maneira o escravo foi elevado, pelo menos até certo ponto, à condição de servo.

À luz dêstes costumes, que gradualmente se desenvolveram e melhoraram a sorte dos cativos, não é de admirar que nem o Brasil nem a mãe-pátria sentissem jamais necessidade de adotar um "Código Negro". Diz o inglês Dent: "Passando treze meses no país, tive certamente oportunidade de vêr alguma cousa do tratamento dos escravos; mas nunca encontrei qualquer outro tratamento que não fosse de discreta bondade do senhor para com o escravo, às vezes benevolência e consideração muito maiores que as empregadas em relação aos servidores em nosso país."[60] Dent menciona o caso de uma negra velha que

---

56. Frank Bennett, *Forty Years in Brazil* (Londres, 1914), p. 111.

57. Ribeiro, *op. cit.*, p. 256.

58. *Ibid.*

59. *Op. cit.*, I, 229 n.

60. Hastings Charles Dent, *A Year in Brazil* (Londres, 1886), p. 285. Compare-se com as observações de outro viajante

"tinha recebido a liberdade algum tempo antes, mas parecia muito afeiçoada à família e nunca ter pensado em deixá-la." [61] Numerosos outros visitantes do Brasil observaram que os escravos pareciam ser tratados com bondade, bem cuidados e felizes. Em 1821, Mathison observou que os negros de uma fazenda próxima ao Rio "mostravam por sua aparência animada e pelas condições físicas, que recebiam bom trato." [62] "Quem tiver tido ocasião de observar as alegres canções e dansas que são cantadas e dansadas, depois do pôr do sol, por grandes grupos de negros nas ruas da Bahia", escreveram os cientistas alemães Spix e Martius, "dificilmente pode convencer-se de que são os mesmos escravos dos quais se julgava, segundo as narrativas exageradas de certos autores, que tinham sido rebaixados a uma existência de animal." [63]

Percorrendo cêrca de 5 mil quilômetros do interior do Brasil, alguns anos antes da abolição, Wells pensou que "muitos trabalhadores pobres de minha terra (Estados Unidos) gostariam de ter a sorte deles". [64] Gardner, que durante cinco anos de residência no Brasil "viu mais do que conseguira ver a maioria dos europeus", disse:

> "Tenho conversado com negros em todos os pontos do país e apenas encontrei alguns que expressaram qualquer pezar por terem

---

inglês, Bennett (*op. cit.*, p. 10): "Quero dizer que embora seja possível que alguns escravos fossem maltratados (e indubitavelmente eram), a condição de muitos dêles era melhor que a de algumas pessoas nascidas livres aqui na Inglaterra, nos dias de hoje."

61. *Op. cit.*, p. 120.

62. Gilbert Farquhar Mathison, *Narrative of a Visit to Brazil, Chile, Peru and the Sandwich Islands,* 1821-1822 (Londres, 1825, pp. 93, 121).

63. Spix e Martius, *op. cit.*, p. 90.

64. James W. Wells, *Three Thousand Miles through Brazil* (2 vols. Filadelfia, 1886), II, 187.

sidos afastados de sua terra, ou desejo de voltar para lá. Em algumas das grandes fazendas em que residi por curtos periodos, o número de escravos muitas vezes se elevava a trezentos ou quatrocentos; mas a não ser pelo meu conhecimento anterior de sua condição, nunca teria podido descobrir por minha própria observação que fossem escravos. Vi... trabalhadores satisfeitos e bem dispostos saindo de suas pequenas cabanas, frequentemente cercadas por um jardimzinho, procedendo às suas respectivas ocupações diárias, das quais voltavam à tarde sem parecerem alquebrados e curvados pelo rigor de suas tarefas." [65]

Codman escreveu:

"O resultado de minha observação e, creio, da observação de todos os que investigaram o assunto, é que os brasileiros são em geral senhores bondosos e indulgentes, que tratam seus escravos com muito maior benevolência que a que tem sido posta em prática por qualquer outro povo onde "a instituição" existiu nos tempos modernos." [66]

O "wide spread of gentle manners" no Brasil, [67] que impressionou alguns comentadores como contribuindo para

---

65. *Op. cit.*, p. 14.

66. *Op. cit.*, p. 201. A residência do proprietário fóra da propriedade resultava porém, às vezes, como na fazenda do Príncipe Dom Rodrigo, visitada por Mawe, num "sistema de direção... tão máu que os escravos ficavam meio mortos de fome, quasi sem roupas e muito miseravelmente alojados" (John Mawe, *Travels in the Interior of Brazil,* [Filadelfia, 1816], p. 115). Note-se tambem Mathison, *op. cit.*, p. 114. Nem se deve supor que os trabalhadores do campo gozassem do mesmo bem estar que os domésticos. Compare-se a conclusão de Stewart (*op. cit.*, p. 296): "No Rio os servidores domésticos (1852), dizem, tinham vida suave e faziam em grande parte o que queriam; mas a julgar pelos episodios que presenciei com trabalhadores do campo, temo que levassem apenas uma vida triste e exaustiva."

67. "Estava eu uma tarde sentado num bonde da linha de Copacabana, que faz o trajeto de ida e volta até o coração da cidade do Rio de Janeiro. Ao aproximarmos da Avenida e parar numa curva pronunciada, ao soar o sinal regulador um menino

o tratamento favorável dos escravos brasileiros, era parte integrante de uma ordem social em que a família grande era a principal unidade de coesão. Em tais condições, a rêde de relações pessoais, que surgiam do contato íntimo entre senhor e escravo, não só suavizava as barreiras formais existentes entre êles, mas também, com o tempo, tendeu a destruí-las. "Em toda parte o negro está entre os brasileiros", escreveu Codman, "e êstes o compreendem integralmente." [68]

Era usualmente entre os africanos recentemente chegados, os trabalhadores do campo, ou entre pretos como os semi-independentes *negros de ganho,* [68-a] todos êles privados de contato íntimo com os brancos, que as fugas e as insurreições ocorriam. Alguns destes negros mostravam, de vez em quando, desprezar e desdenhar os brancos.[69]

---

pobremente vestido de roupas de algodão subiu para a plataforma da frente, com uma marmita nas mãos. Poz a marmita no chão, tirou o chapéu e dobrou os joelhos, quando o motorneiro, com um leve sorriso para o menino, estendeu a mão direita. O menino beijou-a respeitosamente, pôs o chapeu e saltou. Êste pequeno episódio era típico do *wide spread of gentle manners* no Brasil, onde é bastante usual verem-se banqueiros idosos beijar as mãos de seus páis. Mas a cortezia não se limita às classes altas... Os homens brasileiros, encontrando-se na rua uma dúzia de vezes por dia, tiram o chapéu, cumprimentando-se, toda vez que se encontram". (L. E. Elliot, *Brazil, Today and Tomorrow* [Nova York, 1917], p. 76).

68. *Op. cit.,* p. 202.

68a. "Negros de ganho" eram escravos semi-independentes, que arranjavam empregos por sua própria iniciativa e moravam afastados das casas dos seus senhores, aos quais deviam dar parte do salário.

69. Bennett (*op. cit.,* p. 9) menciona o seguinte episódio, passado em Pernambuco: "Uma tarde, quando andávamos pela Rua Nova, uma preta, que passou por nós, subitamente se afastou para o lado, com ar arrogante, exclamando: "Meu Deus! os brancos perto de mim!"

Mas os que durante algum tempo ficavam em contacto íntimo com os europeus, desenvolviam, com êstes sentimentos de solidariedade mútua, lealdade e afeição. Em tais circunstâncias, gradualmente perdiam seus costumes e tradições africanas e assumiam cada vez mais as idéias, atitudes e pontos de vista europeus.

Esta lealdade e devoção, bem como feitos de heroismo por parte de escravos negros, naturalmente despertavam, nos senhores e seus filhos, sentimentos correspondentes de reconhecimento e afeição. A Senhora Louis Agassiz, visitando com o marido a Academia de Belas Artes do Rio de Janeiro, em 1865, notou com especial interêsse o retrato de um negro

> "que num naufrágio próximo à costa salvou numerosas vidas, arriscando a sua. Depois de ter trazido vários passageiros para a praia, disseram-lhe que duas crianças ainda tinham ficado no navio. Mais uma vez nadou para lá e trouxe para a praia as crianças sãs e salvas; mas então caiu exausto e foi acomentido de hemorragia. Angariou-se na cidade do Rio, em seu benefício, uma soma consideravel e seu retrato foi colocado na Academia para comemorar o seu heroismo. [70]

Figura hoje, na Pinacoteca da Bahia, um quadro famoso da mãe preta. "Nós, crianças", observava recentemente um banqueiro de destaque, "respeitavamos nossa mãe preta tanto quanto nossos páis, ou talvez mais. Tenho certeza de que temíamos mais a ela e lhe obedeciamos mais prontamente."

O escravo pernambucano Henrique Dias ajudou, e de maneira um tanto espetacular, os brasileiros empenhados em expulsar os holandeses de Pernambuco, no século XVII. Aprisionado, foi logo posto em liberdade, pois os

---

70. Professor e Senhora Louis Agassiz, *A Journey in Brazil* (Boston e Nova York, 1888), p. 478.

holandeses achavam que "sendo um escravo não valia o custo de sua alimentação." Voltou a combater eficientemente pelos brasileiros e foi ferido em combate. Em seguida à expulsão dos holandeses, recebeu muitas honras e foi investido do comando de um regimento negro. Como orgulhosamente observava há pouco tempo um negro bahiano, "Foi honrosa a contribuição de Henrique Dias ao seu país."

Era exigido, por lei, que os negros novos fossem batizados na religião cristã, sob pena de passarem ao Estado. Os que vinham de Angola eram batizados em grupos, antes de deixar suas praias nativas.[71] A marca da corôa real em seu peito significava que tinham passado por esta cerimônia e, também, que o tributo devido ao rei tinha sido pago. Quanto aos escravos vindos de outros pontos da Africa, o senhor tinha um ano para a instrução que a conversão e o batismo requeriam.[72] Debret observou que os negros mais velhos, que conheciam as línguas africanas, muitas vezes eram empregados para catequizá-los. Ordinariamente, eram escolhidos para êste fim os escravos mais idosos e "mais virtuosos."[73] Uma das primeiras cousas a serem ensinadas era o triplo sinal da cruz, acompanhado das palavras "Pelo sinal da santa cruz, livre-nos Deus, nosso Senhor, dos nossos inimigos." Diz-se que os escravos não eram considerados "membros da sociedade, mas antes animais brutos", enquanto não pudessem "ir à missa, confessar seus pecados e receber os sacramentos."[74] A participação nestas cerimônias fazia dêles "sêres humanos" como os outros.

---

71. Koster, *op. cit.*, I, 198.

72. Koster (*ibid.*) escreve que "nem sempre o lei é cumprida quanto ao tempo, mas nunca é completamente desobedecida."

73. *Op. cit.*, III, 129.

74. Koster, *op. cit.*, I, 199.

Nas fazendas maiores, os escravos eram regularmente instruidos nas crenças e rituais católicos; e muitas vezes, com êste fim, bem como para dirigir as cerimônias públicas religiosas na capela, havia padres nas fazendas. Visitando, em princípios do século XIX, a propriedade do Principe Dom Rodrigo, ao Rio, Mawe notou que era costume "ler publicamente orações aos escravos, de manhã e à tarde, ao começar e ao terminar o dia de trabalho." [75] Mathison observou que "aos domingos pode ser visto na igreja grande número de escravos, especialmente mulheres." [76] Certos santos — Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia — eram reservados para o culto dos negros; e suas imagens eram pintadas de preto. Numerosas irmandades, inteiramente constituidas por negros, se organizavam, usualmente sob patrocínio de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário; [77] e pelo menos na Bahia, estas organizações, inteiramente constituidas por negros, ainda persistem. Escrevendo aproximadamente em 1800, diz Koster:

"A ambição do escravo visava geralmente ser admitido numa destas irmandades e tornar-se um dos funcionários e diretores de seus interêsses. Até mesmo parte do dinheiro que o escravo diligente junta com o fim de comprar a liberdade, é muitas vezes tirado do esconderijo para pagar a decoração de um santo, afim de que o doador se torne importante na sociedade que pertence." [78]

Em 1848, Henry Bates notou que numa fazenda chamada Caripi, perto do Pará, "a festa de natal era cele-

---

75. Mawe, *op. cit.*, p. 115; vide também Mathison, *op. cit.* p. 157.

76. *Op. cit.*, pp. 156-157.

77. Cf. Ribeiro, *op. cit.*, p. 255.

78. *Op. cit.*, I, 199-200.

brada espontaneamente pelos negros e de maneira muito agradavel":

"O cômodo pegado ao que eu tinha escolhido era a capela. Tinha um altarzinho cuidadosamente arrumado e ostentava um magnifico candelabro de latão. Homens, mulheres e crianças ficavam atarefados na capela durante todo dia 24 de dezembro, decorando o altar com flores e cobrindo o chão com folhas de laranjeira. Convidaram alguns vizinhos para a reza à noite; e quando a simples cerimônia começou, uma hora antes da meia noite, a capela estava cheia. Foram obrigados a renunciar à missa, porque não tinham sacerdote; portanto, o serviço religioso constituiu apenas numa longa litania e em hinos. No altar havia uma pequena imagem de Jesus Menino (o Menino Deus, como diziam), trazendo uma fita pendente na cintura. Um negro velho, de cabelos brancos, dirigia a litania e os demais acompanhavam as respostas. Terminado o ofício, todos se dirigiram para o altar, um por um, e beijaram a ponta da fita. A circunspecção e o fervor demonstrados em toda a cerimônia eram notáveis." [79]

Frequentemente os escravos se casavam de acôrdo com as regras da Igreja Católica e os proclamas eram publicados da mesma maneira que para as pessoas livres. [80] Debret fixou a imagem de uma destas cerimônias, realizada na casa de brasileiros ricos. [81]

Como apontou Freyre, [82] os sacerdotes continuamente insistiam com os senhores brancos sobre as vantagens de conceder ao negros seus passa-tempos africanos. Escrevendo no século XVIII, um jesuita aconselhava aos senhores de escravos que não só permitissem

79. Henry W. Bates, *The Naturalist on the River Amazons* (re-impresso, Londres, 1892), p. 88.

80. Koster, *op. cit.*, I, 202. Exigia-se o consentimento do senhor e a cerimônia não podia ser realizada sem que "as orações exigidas fossem ensinadas, a natureza da confissão... compreendida e o sacramento pudesse ser recebido".

81. *Op. cit.*, Vol. III, gravura 15.

82. *Op. cit.*, p. 264.

mas até encorajassem as "festas" dos pretos, dizendo: "Não se deve dificultar para êles que escolham seu rei e cantem e dansem à vontade em certos dias do ano e divirtam-se legalmente nas tardes de domingo, quando de manhã tiverem executado as cerimônias em honra de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, ou o santo patrono da capela." Os escravos tinham permissão para usar durante as festas públicas — primeiro na véspera de Reis, mais tarde no Natal, no Ano Bom e no carnaval — trajes, canções e dansas africanos.[83] Parece que a Igreja Católica nunca se apressou em assimilar o negro brasileiro, mas, ao contrário, adotou uma norma de ação paciente e tolerante, que foi, afinal, eminentemente bem sucedida. Nos princípios do século XIX, escrevia Koster, de Pernambuco: "Não se recorre à pressão para fazer os negros abraçarem os hábitos de seus senhores; mas são insensivelmente levados a imitá-los e adotá-los".[84]

Como seria de esperar-se, a transição das idéias e práticas africanas para os rituais e crenças católicos foi marcada por estágios intermediários, em que elementos de ambas as religiões co-existiam no pensamento e práticas dos negros e os objetos de um culto eram identificados com objetos semelhantes do outro. Daí, por exemplo, a extensa identificação de vários *orixás* africanos com certos santos católicos (como veremos mais tarde em maiores detalhes) e a co-existência de traços africanos e europeus nas principais festas religiosas e populares.

Assim, em 1852, escrevia do Rio de Janeiro um visitante:

---

83. *Ibid.*,

84. *Op. cit.*, I, 200.

"Durante muitas das últimas noites no Morro da Glória ...ecoaram até tarde as canções, a música selvagem e o batepé da dansa dos negros, em seus divertimentos favoritos; e, ontem à tarde, casualmente presenciei uma grande reunião desta natureza. Era o Dia de Reis, em que se comemora a adoração dos Magos no presepio de Belém; e é uma festa importante para os negros... Mais ou menos a meio de meu caminho para as Laranjeiras... minha atenção foi presa por uma grande reunião de negros que dentro de um cercado, ao lado do caminho entregavam-se a suas dansas nativas, acompanhados pela música selvagem e rústica que trouxeram da África... Muitos dos principais executantes, tanto entre os dansarinos como entre os músicos, estavam vestidos de maneira ...a mais grotesca possivel... A maioria dos executantes, si não todos, eram membros batizados da... Igreja... Exibições desta natureza estão longe de ser, aqui, limitadas a dias santos extraordinários ou à solidão de lugares afastados. Tenho-os presenciado à luz do dia, nos lugares mais frequentados da cidade, enquanto moças (brancas)... se debruçam das sacadas, como espectadoras." [85]

A festa aqui descrita era, provavelmente, a do Rei do Congo. No Brasil todo, os africanos tinham licença para escolher, nessa ocasião, um rei e uma rainha e celebrar sua coroação com grandes cerimônias. Esta festa veio a realizar-se ao mesmo tempo e a confundir-se, no espírito dos negros, com a celebração católica da Epifania.[86] A respeito do rei e da rainha, regista Koster:

"Os personagens... designados, que podem ser realmente escravos ou negros alforriados, exercem sobre seus súditos uma espécie de jurisdição jocosa, que é muito ridicularizada pelos brancos. Mas seu poder e superioridade sôbre os patrícios manifesta-se no dia da festa. Os negros de sua "nação"... têm-lhes muito respeito. O homem que atuou como rei em Itamaracá (pois cada distrito tem seu rei), durante vários anos, estava para resignar por ser muito velho e um novo chefe ia ser escolhido. O negro

---

85. Stewart, *op. cit.*, p. 293.

86. Cf. Ribeiro, *op. cit.*, p. 256: "...festa que êles faziam coincidir e confundir com a católica dos Três Reis".

designado para êsse fim era um velho escravo pertencente à fazenda de Amparo. A... rainha não ia resignar, mas continuava ainda em seu posto. O negro velho que ia ser coroado nêsse dia veio de manhã cedo apresentar seus respeitos ao vigário, que lhe disse humoristicamente: "Bem, Senhor, hoje estarei às tuas ordens e serei teu capelão." Cêrca de 11 horas, dirigí-me para a igreja com o vigário. Estávamos de pé na porta, quando aparareceram numerosos negros, homens e mulheres, vestidos com roupas de algodão branco e de cores, com estandartes esvoaçantes e tambores rufando; à medida que se aproximavam, descobrimos entre êles o rei, a rainha, e o secretário de Estado. Cada um dos soberanos trazia, na cabeça, uma corôa em parte recoberta de papel dourado e pintada de várias côres. O rei trazia um terno à moda antiga, em diversos tons, verde, vermelho e amarelo: paletó, colete e calções. Trazia na mão o cetro, feito de madeira e muito bem dourado. A rainha trazia um vestido de seda azul, também à moda antiga; e o mísero secretário era obrigado a ostentar tantas cores quantas seu senhor, mas seu vestuário parecia ter sido tomado de empréstimo, peça por peça, de diferentes lugares, pois algumas eram demasiado apertadas e outras demasiado largas para êle. As despezas do ofício religioso eram... pagas pelos negros... e... o vigário... e seus coadjutores deviam cantar missa solene. Finalmente suas magestades ajoelharam-se no degrau da capela principal e o serviço religioso começou. O rei devia ser empossado logo depois de terminar a missa. Mas, estando ainda em jejum, apezar de já ser meio dia, o vigário estava com fome e despachou o assunto sem muita cerimônia. Pediu a corôa, depois foi até a porta da igreja — o novo soberano apresentou-se e foi solicitado, ou antes, quís ajoelhar-se. A insígnia foi-lhe dada; e o vigário disse-lhe, então: "Agora, Senhor Rei, vai-te embora". Como o rei era de Amparo, as comidas, bebidas e dansas seriam nessa localidade".[87]

Koster não presenciou a cerimônia seguinte à coroação, mas Burton narrou outra semelhante, em Minas Gerais:

"Uns vinte homens, depois de passar pelo povoado, vieram à Casa Grande. Estavam vestidos, como prazeirosamente imagina-

87. *Op. cit.*, II, 25-28.

vam, à moda da Casa de Água-Rosada,[88] na qualidade de descendentes do grande Manikongo e senhores hereditários da terra do Congo. Mas os vestuários, embora magníficos, de sedas e setins de côr, eram pura fantasia; e alguns traziam o Kanitar, isto é, um diadema de penas, o Arasvia ou faixa, e o Tacape do homem vermelho. Estavam todos armados com espada e escudo, exceto o rei, que trazia, em sinal de dignidade, como cetro, uma grossa e útil bengala. O velho mascarado, de barbas brancas, "papada" trêmula, voz hesitante e resmungando, era um jovem preto de Sabará, habilmente caracterizado. À direita do rei sentava-se o capitão de guerra, o primeiro ministro; à sua esquerda, o jovem príncipe, seu filho e herdeiro. O bufão da côrte Daomedana estava lá, naturalmente; e a graça era dar-lhe ponta-pés e murros como si fosse um dos nossos palhaços... A "peça" era uma representação de... uma caça a escravos: marcha, acompanhada de muita corrida de um lado para outro e tinir de espadas, que todos empunhavam como facões; de repente, são surpreendidos e arrastados como prisioneiros; há ordens para matar os ministros e guerreiros recalcitrantes; dão-se envenenamentos e aplicações de antídotos... Sua majestade usava livremente de seu bastão, espancando todos régiamente. As "falas" eram feitas em tom cantado; a língua era hamítico-portuguesa, com tentativa de cadência e rima. Matar o inimigo e beber seu sangue eram temas favoritos, tendo como variantes alusões um tanto impertinentes ao administrador e seus hóspedes".[89]

Mas os "Reis do Congo", diz Koster,

"também adoram Nossa Senhora do Rosário; e vestem-se como os brancos. É certo que êles e seus súditos dansam segundo a maneira de sua terra; mas nestas festas são admitidos africanos de outras nações, creoulos pretos e mulatos, que dansam todos da

---

88. Segundo Burton, uma interessante exposição sobre esta dinastia africana vem apresentada no livro de M. Valdez, *Six Years of a Traveler's Life in West Africa* (Londres, 1861), Vol. II, cap. ii.

89. Burton, *op. cit.*, I, 237-38. Para mais informações, vide Mario de Andrade, "Os Congos", *Lanterna Verde*, n. 2 (fevereiro, 1935), pp. 36-53; Francisco Augusto Pereira da Costa, "Rei do Congo", *Jornal do Brasil* (Rio), 25 de agosto de 1901.

mesma maneira; e estas dansas são agora tanto nacionais do Brasil, quanto da África".

Pouco depois de 1800, visitando uma fazenda na Província do Rio de Janeiro, Maria Graham escreveu:

"Enquanto estávamos sentadas ao lado das moendas de açucar, Dona Mariana (a senhora do engenho) quiz que as escravas, que estavam pondo as canas na moenda, cantassem. Elas começaram com algumas de suas árias africanas, com palavras adotadas no momento e adequadas à ocasião. A senhora disse-lhes depois que cantassem seus hinos à Virgem; e então, no tom e no tempo apropriados e com algumas vozes suaves, foram cantados o hino da tarde e outros".[90]

As dansas dos Congos associaram-se às festas católicas de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Na Bahia, a lavagem anual da Igreja do Bomfim tornou-se "uma cerimônia religiosa Yoruba" e era ainda em 1900 "um culto vivo, sendo o Senhor do Bomfim,[91] para os africanos, os negros creoulos e os mulatos da seita *Nagô*, o próprio *Obatalá*."[92] Os *Cucumbys*[93] ligaram-se, na Bahia, às festas católicas da Epifania e do Natal.

---

90. *Op. cit.*, p. 282.

91. O padroeiro ao qual a Igreja do Bomfim (em Itapagipe) é consagrada, é o Senhor do Bomfim. Para melhor avaliar o importante papel desta famosa igreja, a qual ainda se fazem regularmente peregrinações vindas de pontos distantes, vide Carlos Alberto de Carvalho, *Tradições e milagres do Bomfim* (Bahia, 1915); João Varella, *Na Bahia do Senhor do Bomfim* (Bahia, 1936; e Manoel Raimundo Querino, *A Bahia de outrora* (Bahia, 1922), pp. 117-30 222-31.

92. Rodrigues, *op. cit.*, p. 270. Obatalá é um dos mais importantes *orixás*, isto é, dividandes do culto afro-brasileiro. Vide capítulo XI.

93. Moraes descreve da seguinte forma os Cucumbys do Rio: "depois da refeição lauta do cucumbe, comida que usavam os *Congos e Munhambanas* nos dias da circumcisão de seus filhos, uma

No tempo de Nina Rodrigues, os "clubes de carnaval" africanos ainda eram ativos na Bahia.[94] Os mais notáveis eram A Embaixada Africana e Os Pândegos da África. De menor importância, a Chegada Africana e Os Filhos da Africa. Tema comumente representado pelos préstitos preparados por estes negros, era "A Africa inculta que veio escravizada para o Brasil". Certas tradições africanas também eram representadas. Assim, para o carnaval de 1899, Os Pândegos da África prepararam um préstito representando o rio Zambesi, "em cuja riba, reclinado em imensa concha, descança o rei Labossi, cercado dos seus ministros Auá, Oman e Abato." Um segundo carro alegórico levava "dois sócios representando poderosos influentes da côrte do rei — Barborim e Rodá"; e um terceiro mostrava "A cabana do Pai Ajou e sua mulher, com o caboré de feitiço, a dar a boa sorte a tudo e a todos." Rodrigues ficou impressionado pela enorme multidão de negros e mulatos que acompanhavam os préstitos, "cantando as cantigas africanas, sapa-

partida de Congos põe-se a caminho, indo levar à rainha os novos vassallos que haviam passado por essa espécie de baptismo selvagem. O préstito, formado de príncipe e princezas, augures e feiticeiros, interpretes de dialectos estrangeiros e innumero povo, levando entre alas festivas os *mametos* circumcisados com lasca de taquara, é acommettido por uma tribu inimiga, caindo flechado o filho do rei. Ao approximar-se o cortejo, recebendo a noticia do embaixador, ordena o soberano que venha à sua presença um afamado adivinho, o feiticeiro mais celebre do seu reino, impondo-lhe a ressurreição do principe morto. E aos sortilegios do feiticeiro, o morto levanta-se, as danças não findam, ultimando a função ruidosa retirada na qual os *Cucumbys* cantam o Bemdito e diversas quadras populares. Como é natural, a tradição africana acha-se corrompida pelas gerações crioulas, mas não a ponto de desconhecer-se o que ha de primitivo como costumes authenticos." (Mello Moraes Filho, *Festas e Tradições populares* [Rio, 1888], p. 157, citado em Rodrigues, *op. cit.*, pp. 272-73.

94. Rodrigues, *op. cit.*, p. 270.

teando as suas dansas e victoriando as imagens do carro do mágico." Era uma cena de "um *candomblé* colossal a perambular pelas ruas da cidade",[95] embora as regulamentações policiais dessa época proibissem a exibição pública do culto.

Muito apreciadas pelos negros bahianos eram certas dansas como o *lundú* e o *batuque,* que parecem ser de origem africana, em sua maior parte, embora talvez contivessem, também, certos elementos portugueses e índios nativos.

Visitando Minas Gerais na última parte do século XIX, Wells presenciou um *batuque* e regista que esta dansa

"é usualmente dansada por dois pares, às vezes mais, em face um do outro. Dois ressoantes... instrumentos começaram nessa ocasião a soar srum-srum, srum-srum, e o administrador da fazenda distribuiu os dansarinos, duas mulheres e dois homens; srum-srum, srum-srum — três ou quatro vozes subitamente iniciaram um estribilho improvisado, em voz alta, em tom agudo, selvagem, rapidamente cantado, contendo alusões ao patrão e seus méritos e misturando episódios do trabalho diário com os encantos das Marias ideais; os outros homens presentes aderiram ao côro, cada um tomando uma segunda, uma terceira voz, um falsete ou um baixo. Com canções ritmadas, acompanhadas com bater das mãos e sacudir dos pés, a dansa começa, a princípio num movimento lento, que se mantém durante algum tempo, depois cresce gradualmente, em rapidez; os dansarinos avançam e recuam, as mulheres sacodem os corpos e balançam os braços, os homens marcam o compasso com as mãos a cada côro. Os tons ritmados elevam-se e descem, novamente aumentam de velocidade, as canções e o sacudir de pés tornam-se rápidos e furiosos, mãos, pés e vozes no mesmo rítmo; e há entre os pares muita ação pantomímica... O cenário era um fogo resplandecente que ardia e crepitava, no chão de terra. Uma lâmpada de óleo de mamona, de um só pavio, pendia de um poste. As formas de homens e mulheres alumiados pelo clarão da

---

95. Rodrigues, *op. cit.*, p. 271.

fogueira refletiam-se em destaque contra a profunda obscuridade do interior da moradia.[96]

Certos costumes dos brancos eram completamente adquiridos pelos negros, o que se verificava especialmente (com algumas exceções que veremos adiante) com o vestuário. Stewart conta sobre o Rio de Janeiro, em 1852, que "duas pretas africanas, vestidas ricamente e na moda, vinham flanando, com o ar mais conciente de nobre "pose". Estavam acompanhadas por uma escrava preta, também em trajes de gala, trazendo uma criancinha preta de três ou quatro meses de idade, adornada com todos os refinamentos de um herdeiro aristocrata — trazendo uma touca complicadamente trabalhada, com rosetas e babadinhos de renda e uma comprida camisola drapeada de fina musselina, lindamente bordada e enfeitada de renda." [97]

Outra moda, que no século XIX servia para "marcar a alta classe daqueles (de qualquer sexo) que a adotassem", era "deixar que as unhas do indicador e do polegar crescessem até bem compridas... e cortá-las em ponta aguda." [98] Hoje em dia, ao passo que os brancos, na Bahia, não mais seguem essa moda, vêm-se, ocasionalmente, pessoas de destaque entre os negros — por exemplo, Mãe Aninha do *candomblé* de São Gonçalo — usando unhas excessivamente compridas.

---

96. *Op. cit.*, pp. 198-99. Para informações sobre a contribuição africana à musica brasileira, vide especialmente Mario de Andrade, "O samba rural paulista", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, XLI, 37-114; Flausino Rodrigues Valle, *Elementos de folk-lore musical brasileiro* (São Paulo, 1936), especialmente capitulo iii; Luciano Gallet, *Estudos de Folklore* (Rio, 1934).

97. *Op. cit.*, p. 295.

98. Andrew Grant, *History of Brazil* (Londres, 1809), p. 234.

A assimilação e a aculturação, porém, não são processos dos quais resultem modificações apenas para os indivíduos de uma das raças em contacto, enquanto os membros da outra raça permanecem inalterados. No Brasil, as circunstâncias foram tais que favoreceram a aquisição, pelos brancos, de certos elementos culturais africanos. Raramente se encontrava, principalmente durante o período da escravidão, uma criança branca que não tivesse sido criada por uma ama negra, que "lhe dava seu leite, balançava-a no berço ou na rede, ensinava-lhe suas primeiras palavras em português estropiado, seu primeiro Padre Nosso, sua primeira Ave Maria, seu primeiro "vote"! ou "oxente" e punha em sua boca o primeiro pirão com carne e molho de ferrugem."[99] Com a ama e a mucama, tanto ou talvez mais que com os páis, a criança branca aprendia a falar. E quasi sem exceção, recebia como "muleque companheiro de brinquedo" um pequeno escravo negro de sua mesma idade e sexo, para ser seu camarada quasi constante.[100] José Verissimo diz que durante a escravidão "não havia casa onde não existisse um ou mais muleques, um ou mais corumins, victimas consagradas aos caprichos de nhonhô.[101] Eram-lhe o cavalo, o leva-pancadas, os amigos, os companheiros, os criados."[102] Em 1821, Mathison viu, numa fazenda perto do Rio, um "grupo de belas crianças negras brincando em frente da casa; e no meio delas um jovem irmão do proprietário, rapazinho de cêrca de quatorze anos,

99. Freyre, *op. cit.*, p. 247. O pirão é feito de farinha de mandioca e caldo de carne; *molho de ferrugem* é azeite de palmeira *dendê*.

100. Lacerda, *op. cit.*, p. 379.

101. Tratamento dado pelo escravo ao "menino" (branco).

102. *A educação nacional* (Rio, 1906), citada em Freyre, *op. cit.* p. 248.

que tinha sido educado desta maneira... com os negros."[103] Freyre sugeriu que "muito menino brasileiro deve ter tido por seu primeiro heroi, não nenhum médico, oficial da marinha ou bacharel branco, mas um escravo acrobata, que viu executando piruetas difíceis nos circos e bumbas-meu-boi[104] de engenho; ou um negro tocador de piston ou de flauta."[105] Nestas condições, não é de admirar que Koster observasse que os senhores e suas famílias estavam apanhando muitos dos costumes de seus escravos.[106]

Visitando a Bahia em 1800, aproximadamente, Grant notou que o principal divertimento a que se entregavam os convidados, em reuniões particulares da classe alta, era uma dansa de origem africana:

"É executada por um indivíduo de cada sexo, movendo os corpos à monótona toada de um instrumento, sempre na mesma cadência e com muito pouca movimentação das pernas ou dos pés. Os espectadores parecem deliciados com a execução e encorajam os dansarinos com as mais ardorosas demonstrações de aprovação. Cidadãos de todas as classes... se permitem esta dansa nacional".[107]

Numerosas modificações se deram na linguagem dos brancos do Norte, o que se verificou especialmente em fazendas isoladas, onde os senhores e suas famílias eram semi-alfabetizados, ou até mesmo analfabetos. O "r" e o

---

103. *Op. cit.*, p. 93.

104. O *bumba meu boi* é ainda visto no interior bahiano. É uma representação "de folk", na qual um homem vestido de maneira a representar um boi desempenha papel importante (vide Arthur Ramos, *O negro brasileiro* [Rio, 1934], pp. 259-68; vide também, do mesmo autor, *O folk-lore negro no Brasil* [Rio, 1935], pp. 103-14).

105. Freyre, *op. cit.*, p. 292.

106. *Op. cit.*, I, 200-201.

107. *Op. cit.*, pp. 232-33.

"s" finais desapareceram de muitas palavras: "fazer" se transformou em "fazê"; "mandar", em "mandá"; "comer", em "comê"; e muitas vezes o "lh" era reduzido a "l", transformando "mulher" em "muler", "colher" em "coler", etc. Em 1798, o bispo de Recife insistia com os professores de um recolhimento para que tentassem corrigir os "vícios de pronúncia" das moças que ali estudavam, especialmente o erro de inverter certas letras e dizer, por exemplo, "breço" em vez de "berço", "cravão" em vez de "carvão"; e o de omitir letras no meio de uma palavra, dizendo por exemplo "teado" em vez de "telhado", "fio" em vez de "filho"; o de deixar cair a letra final do plural ou das palavras terminadas por som duro, dizendo, por exemplo, "muitas florê" em vez de "muitas flores"; e "Portugá" em vez de "Portugal".[108] Diz Freyre que estas modificações dialetais se notavam particularmente entre familias isoladas das áreas rurais, onde o negro escravo estava "dentro de casa, como pessôa da família". Freyre acrescenta que "ainda hoje os membros de certas famílias ilustres de engenho se deixam identificar por vícios de pronúncia particularissimos, que pegaram com os negros dentro de casa", como por exemplo os Wanderley de Serinhaem e Rio Formoso.[109]

O uso, entre certas famílias possuidoras de escravos, de uma "fala numa acentuação de voz toda especial, quasi sempre morosa, mas de um vagar não já de ternura, e sim fanhoso, arrastado, doentio", é também atribuido por Freyre à influência africana. Numerosas palavras africanas foram adotadas, especialmente na linguagem comum da classe baixa, e algumas se tornaram de bom tom mesmo entre a minoria instruida. Escreve Freyre:

108. Freyre, *Sobrados e mucambos* (São Paulo, 1936), p. 103.
109. *Ibid.*, pp. 101-2.

"Que brasileiro — pelo menos do Norte — sente exotismo nenhum em palavras como caçamba, canga, dengo, cafuné, lubambo, mulambo, caçula, quitute, mandinga, muleque, camondongo, mucambo, bangüê, bozó, mocotó, bunda, zumbi, vatapá, caruru, banzé, giló, mucamas, quindim, catinga, mugunzá, malungo, birimbáu, tanga, cachimbo, candomblé? Ou acha mais geito em dizer "mau cheiro" do que "catinga"? Ou "garoto" de preferência a "muleque" ou "moleque"? Ou "trapo" em vez de "mulambo"? São palavras que correspondem melhor que as portuguesas à nossa experiência, ao nosso paladar, aos nossos sentidos, às nossas emoções." 110

Na linguagem das crianças muito novas, tornou-se comum a duplicação da sílaba tônica. Daí, "nhonhô" substituiu "menino"; "titio" e "titia" foram empregados para designar "tio" e "tia"; "dodoe" para "doe"; "dindinho" para "padrinho"; "vovô" para "avô", etc. Os nomes próprios perderam a solenidade, dissolvendo-se deliciosamente na boca dos escravos.. As Antonias ficaram Dondons, Toinhas, Totoinhas; as Terezas, Tetés; os Manoeis, Nezinhos, Mandús, Manés; os Franciscos, Chicos, Chiquinhos, Chicós; os Pedros, Pepés; os Albertos, Bebetos, Betinhos." 111

Além do "duro e imperativo" *diga-me, faça-me, espere-me,* outro método de colocação dos pronomes passou a ser usado no Brasil. O escravo e as classes inferiores

110. *Casa grande e senzala,* p. 245. Para outras informações sobre palavras e frases de origem africana hoje comumente usadas em grandes áreas do Brasil, na linguagem de predominância portuguesa, vide especialmente Renato Mendonça, *A influência africana no português do Brasil* (2.ª ed.; São Paulo, 1935); Jacques Raimundo, *O elemento afro-negro na lingua portuguesa* (Rio, 1933); Mario Marroquim, *A lingua do Nordeste* (São Paulo, 1934), especialmente pp. 155-59; Dante de Laytano, *Os africanismos do dialeto gaucho* (Porto Alegre, 1936). O próprio autor coligiu cerca de trezentas palavras de origem africana, hoje comumente usadas na Bahía.

111. Freyre, *Casa grande e senzala,* p. 243.

desenvolveram a forma *me-diga, me-faça, me-espere,* maneira de falar que Ribeiro descreve como sendo "de grande suavidade e doçura".[112] Freyre diz que "Faça-se", é o senhor falando; o pai; o patriarca; "me dê" é o escravo, a mulher, o filho, a mucama."[113]

Dizem que os negros do Brasil eram incansaveis contadores de histórias. Muitas pretas libertas, em sua maior parte mulheres mais velhas, ganhavam a vida vagueando de engenho em engenho e narrando histórias para as escravas, histórias que afinal se encaminhavam, transmitidas especialmente pela mãe preta e pela mucama, até os ouvidos dos filhos do senhor. Especialmente comuns eram os contos de animais a que se atribuiam características humanas, como por exemplo as da tartaruga.[114] Os meninos turbulentos eram aquietados com histórias do Kibungo, criatura terrivel, meio homem, meio animal, tendo no meio das costas um enorme buraco que se abria ameaçadoramente quando a criatura baixava a cabeça.[115] Diz-se que o Kibungo gostava especialmente de visitar as casas onde moravam meninos mal comportados, anunciando sua presença com este estribilho:

De quem é esta casa?
auê
como gérê, como gérê
como éra.

Max Schmidt observou, em Mato Grosso, que várias das práticas locais ligadas à criação de gado eram

112. João Ribeiro, *A lingua nacional* (São Paulo, 1921), citado por Freyre, *Casa grande e senzala*, p. 246 n.

113. *Casa grande e senzala*, p. 246.

114. Vide Rodrigues, *op. cit.*, pp. 282-83.

115. *Ibid.*, pp. 301-3.

de origem africana, assim como os instrumentos de ferro ali usados. Eschwege alega que o trabalho do ferro no Brasil foi aprendido dos africanos.[116]

116. Freyre, *Casa grande e senzala*, pp. 220-21. Também é provavel que certos micróbios fossem despercebidamente trazidos para o Brasil nos corpos dos africanos importados. Vide Otavio de Freitas, *Doenças africanas no Brasil* (São Paulo, 1935).

III

MISCEGENAÇÃO

CAPÍTULO V

A MISCEGENAÇÃO E A DILUIÇÃO DA LINHA DE CÔR

Pelo menos durante o primeiro século de colonização, foram relativamente poucas as mulheres européias que imigraram para o Brasil.[1] Os portugueses que aquí chegavam eram principalmente homens levados, por sua natureza aventureira, a quebrar de maneira mais ou menos completa os laços de família que os ligavam à terra natal. Dizem que os soldados da primeira guarnição de Thomé de Souza, que constituiram porção considerável da primitiva população da Bahia, tinham sido especialmente escolhidos por estarem livres das responsabilidades familiais. As poucas mulheres, principalmente prostitutas ou jovens órfãs, mandadas de Lisboa pela Corôa portuguesa, atendendo a pedido insistente do Padre Nobrega[2], eram insuficientes para constituir as mães necessárias à formação de uma nova geração.[3] Houve época em que a necessidade de mulheres se tornou tão grande, que o rei de Portugal decretou que nenhuma moça teria permissão de

1. Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala* (2.ª edição; Rio, 1936), p. 60.

2. Francisco A. de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro, *História Geral do Brasil* (3.ª ed. completa, 4 vols.; São Paulo, s. d.), I, 308.

3. Ainda em 1731, o Capitão-General D. Lourenço de Almeida escrevia de Minas Gerais: "Em todas estas minas não há mulheres que hajam de casar e quando há alguma (que são raras) são tantos



so de Albuquerque queixava-se do número insuficiente de homens fornecidos para suas conquistas no Oriente.[8]

Em certa época, o deslocamento, para Lisboa, da população rural, atraida pela expansão do comércio marítimo, de tal forma desfalcou a mão de obra agrícola em Portugal, especialmente nas províncias do sul, que número consideravel de africanos foi importado para suprir a carência de trabalhadores.[9] A própria migração que se fez para o Brasil afetou Portugal tão seriamente, que em 1720 D. João V decretou, por meio de uma proclamação real, a proibição de novas migrações.[10]

Esta carência de população é indicada pelo fato de que a lei portuguesa do século XVII reconhecia como união legal o casamento Conhoçuda. Desenvolveu-se em Portugal "uma grande tolerância para com toda a espécie de união de que resultasse o aumento de gente." A própria Igreja chegou a reconhecer o casamento *de juras*, quando consumado pelas relações sexuais.[11]

No Oriente, a carência de mulheres européias levou Francisco d'Almeida não só a aceitar o fato de já se estar consumando, nas Índias, um gráu considerável de mistura racial, mas também a estimular deliberadamente,

---

8. F. C. Danvers, *The Portuguese in India* (2 vols.; Londres, 1894), I, 305-6.

9. H. Morse Stephens (*Portugal* [Nova York, 1903], p. 182) diz que em oitenta anos a população de Lisboa triplicou.

10. O decreto declarava seus propósitos de proibir "a migração anual de tanta gente dêste país para as capitanias do Brasil, principalmente oriunda da província do Minho, a qual embora tenha sido a mais populosa ora se encontra, ela própria, sem gente suficiente para o cultivo do solo e outros trabalhos". (J. de A. Corvo, *Estudos sobre as províncias ultramarinas* [4 vols.; Londres, 1883-87], I, 15, citado por Keller, *op. cit.*, p. 152 n.).

11. Freyre, *op. cit.*, p. 179. Vide também, Alexandre Herculano, *Casamento civil* (Lisboa, 1907), p. 30 e seguintes.

como parte de seu plano de ação administrativa, uniões de portugueses com mulheres nativas. "Em todas as colonias portuguesas os homens casados rapidamente formaram uma classe com privilégios especiais; certos cargos eram-lhes reservados e, em Goa, todas as terras pertencentes ao rei — que constituiam grande parte dessa área — foram divididas entre êles".[12] De maneira semelhante, a mesma política de encorajamento às uniões com mulheres nativas foi posta em prática pelos holandeses, durante suas aventuras colonizadoras na África do Sul e em Java; e, mais tarde, pelos ingleses na Índia — política que surgiu, em cada um dêstes casos, como resposta natural às condições da colonização.

Os primeiros colonos holandeses da África do Sul e de Java foram, quasi sem exceção, homens que se uniram a mulheres nativas, afim de fixar-se numa fronteira racial e cultural. A prole mestiça destas uniões era tratada com tolerância e consideração e, muitas vezes, mandada à Holanda para ser educada. Só com a chegada de esposas holandesas, depois de ter a Colônia do Cabo se estabelecido com certa firmeza, é que a atitude dos holandeses em relação aos mestiços se modificou. Hoje, existem provavelmente no mundo poucas pessoas mais vigorosamente contrárias à mistura racial que os Boers, descendentes dêstes colonos holandeses.[13]

Durante os primeiros anos de penetração inglesa na Índia, inter-casamentos entre ingleses e indianos nativos não só se realizavam, mas eram deliberadamente encorajados pelas autoridades inglesas. Em 1678, a diretoria da

---

12. R. S. Whiteway, *The Rise of Portuguese Power in India, 1497-1550* (Westminster, 1899), p. 177; cf. Danvers, *op. cit.*, p. 217.

13. Robert E. Park, "Race Relations and Certain Frontiers", em *Race and Culture Contacts*, ed. E. B. Reuter (Nova York, 1934), pp. 67-68.

British East India Company escrevia ao presidente de Madras que

"as conseqüências, para a posteridade, do casamento de nossos soldados com mulheres nativas de Fort St. George, serão tais que teremos satisfação em fazer algumas despesas para encorajá-lo, pensando, para o futuro, em conceder o pagamento de uma *pagoda* (moeda indiana) à mãe de toda criança que daqui em diante nascer dêsses casamentos, sendo o pagamento feito no dia em que a criança for batizada, se V. S. julgar que êste pequeno encorajamento aumentará o número dessas uniões."

Segundo todas as probabilidades, êste modo de agir não iniciou propriamente o cruzamento racial, mas reconheceu sua existência informal. Tais uniões não se limitavam às classes inferiores, mas se estendiam mesmo às fileiras socialmente elevadas, tanto de ingleses quanto de europeus de outras nacionalidades. [14]

Miscigenação e casamento inter-racial são, talvez, episódios próprios de toda expansão duma fronteira racial. Segundo indicou Park, "Transplantar um povo, como transplantar qualquer outro organismo, é questão melindrosa; e a mestiçagem é um dos meios de realizar com êxito a transição." [15]

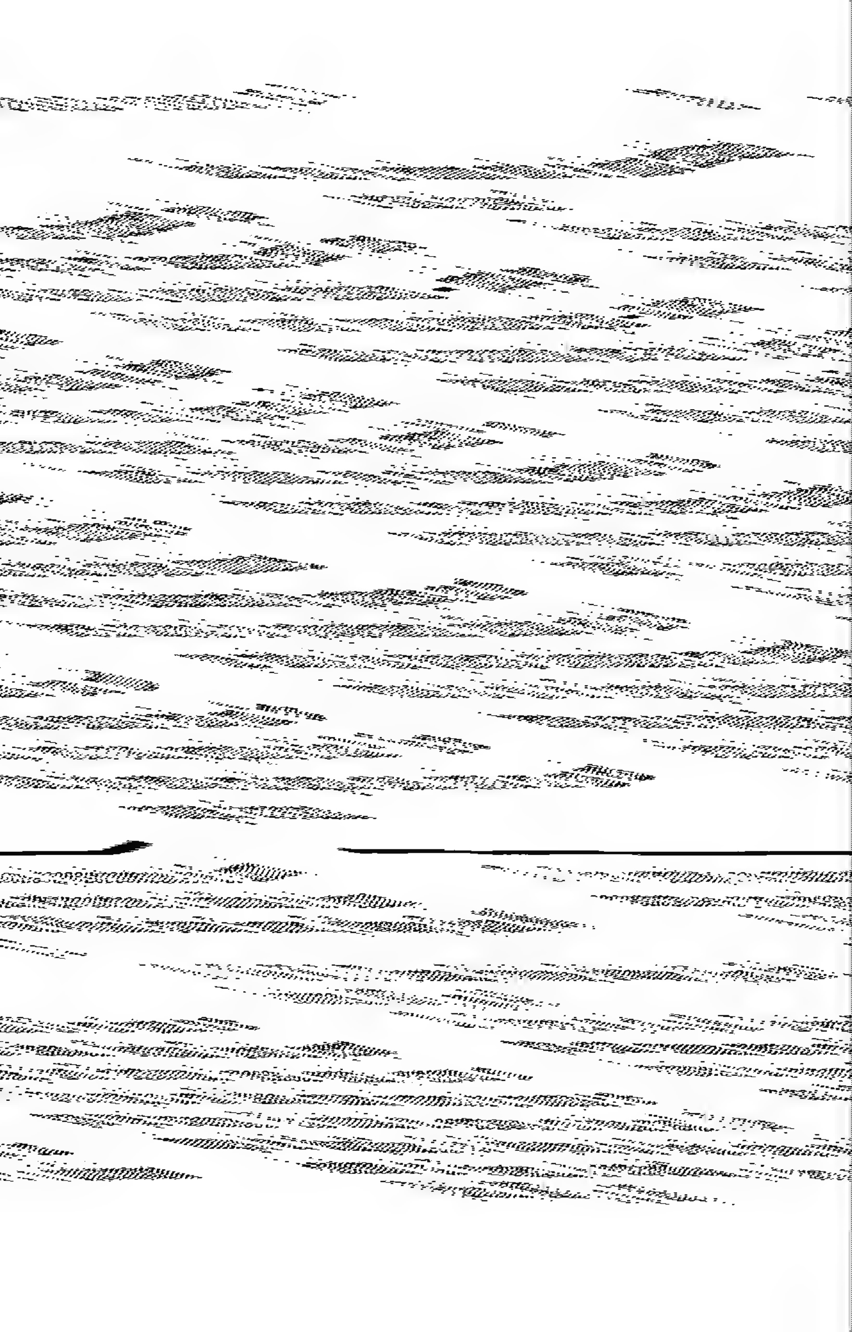
Assim, a sociedade brasileira do século XVI e princípios do XVII achava-se em grande parte constituida por famílias cujas esposas e mães eram mulheres índias ou portadoras de algum sangue índio. [16] Pelo menos nas classes baixas, êste fato se verificava de maneira genera-

---

14. Vide Cedric Dover, *Half-caste* (Londres, 1937), pp. 117 e seguintes.

15. *Op. cit.*, p. 57.

16. Freyre, *op. cit.*, p. 60.



É possivel que a primeira experiência dos portugueses com uma raça mais escura tenha sido a experiência de um povo dominado por outros mais morenos, pois que os mouros, cuja ocupação de Portugal se estendeu por mais de quinhentos anos (711-1244), eram talvez de pigmentação mais escura que os povos ibéricos. Sabemos, pelo menos, que seu avanço na península ibérica foi conduzido pelos bérberes do norte da África, descritos por Ripley como tendo nariz ligeiramente côncavo, que de perfil sugeria o do negro; cabelo variando de ondulado a crespo; e pêlos pouco densos.[21] Ripley atribue esta semelhança com os negros à inter-mistura com as tribus negróides do sul do Saharà.

Sendo certo que os mouros tinham pigmentação mais escura que a dos portugueses entre os quais se estabeleceram, segue-se que na época da colonização do Brasil existiam em Portugal, havia já séculos, homens bem morenos que gozavam de prestígio. Êsses homens tinham trazido consigo uma cultura superior; eram mais instruidos nas artes e nas ciências; e passaram a constituir a classe rica, que ocupava as cidades ou vivia nas maiores propriedades rurais. Consequentemente, o casamento com êles veio a ser uma honra para os portugueses; e sabemos que tais casamentos se deram frequentemente, mesmo entre membros da família real.[22] Assim, muito antes do descobrimento do Brasil, os portugueses estavam "acostumados às uniões mistas e à prole delas resultante."[23]

---

21. William Z. Ripley, *Races of Europe* (Nova York, 1899), pp. 227-78.

22. Stephens, *op. cit.*, p. 23; Stanley Lane-Poole, *The Story of the Moors in Spain* (Nova York e Londres, 1886), pp. 48, 55, 247.

23. Keller, *op. cit.*, p. 104.

Si os portugueses chegaram a considerar os mouros, e entre eles os mais ou menos negroides bérberes, como dignos de prestígio e, finalmente, de serem desposados, a importação de negros africanos para Portugal (introduzidos em número considerável a partir de 1433,[24] especialmente como trabalhadores agrícolas no Algarves, nessa época quasi despovoado pelas longas guerras de expulsão dos mouros) teria encontrado os portugueses acostumados à associação com povos de côr escura, numa base de igualdade social e mesmo de inferioridade. Sabe-se até que um príncipe real teve negros entre seus associados íntimos, pois dizem os historiadores que o maior prazer de Afonso VI, quando criança, era correr as ruas de Lisboa, "à testa de um bando de escravos negros e mulatos".[25] Ainda hoje, traços de ascendência africana são inegáveis na população de Lisboa.[26]

Nos séculos XVI e XVII, nos colégios dos jesuitas da Bahia, crianças índias, portuguesas e mestiças eram recebidas em pé de igualdade e educadas juntas. "As crônicas não indicam nenhuma discriminação ou segregação inspirada por preconceito de côr ou de raça contra os índios; o regime que os padres adotaram parece ter sido o de fraternal mistura dos alunos."[27]

Na época em que o número relativamente pequeno de índios havia já sido absorvido pelo grupo de população bahiana dominante, mulheres africanas tinham sido importadas em número suficiente para que o processo de

---

24. Os escravos africanos se tornaram tão numerosos, a ponto de dizer-se que em Lisboa, no século XVI, seu número ultrapassava o de homens livres.

25. Stephens, *op. cit.*, p. 330.

26. Observado pelo Dr. Robert E. Park, em visita relativamente recente feita a Lisboa.

27. Freyre, *op. cit.*, p. 120.

mistura racial continuasse de modo extensivo. A carência de mulheres brancas, ou quasi brancas, pelo menos como companheiras para os homens das classes altas, já se tornara menos aguda; consequentemente, a maioria das uniões sexuais com mulheres africanas eram extra-legais,[28] intercruzamento até certo ponto comparável ao havido no sul dos Estados Unidos, exceto quanto à extensão da inter-mistura, que no Brasil foi talvez maior.[29] Nos primeiros dias da colónia, o padre Nóbrega escreveu, da Bahia: "A gente da terra... não ha nenhum que deixe de ter muitas negras, das quais estão cheios de filhos".[30] Por volta de 1819, dava-se como sendo de 628.000 o número de mestiços no Brasil; o número de brancos calculado em 843.000,[31] não era muito superior. No Brasil, segundo se diz, o negro puro usualmente não ia muito além da terceira geração.[32] Em 1835, quando a importação de africanos era ainda muito grande, havia em Minas Gerais 170.000 mulatos para 305.000 pretos.[33]

Assim, durante longo período de tempo, a miscegenação prosseguiu espontaneamente no Brasil. São talvez poucos os lugares do mundo, onde a inter-penetração de povos pertencentes a "stocks" raciais diversos se tenha realizado tão continuamente e em escala tão extensa.[34]

---

28. A princípio, os casamentos com negros eram mal recebidos. Assim, um alvará de 1755 mencionava como "nobres e convenientes" os casamentos de brancos com índias e condenava os casamentos com negros ou judeus (Calmon, *op. cit.*, p. 153).

29. Vide Freyre, *op. cit.*, especialmente capítulos iv e v.

30. Manoel da Nobrega, *Cartas do Brasil, 1549-1560* (Rio, 1886), citado por Freyre, *op. cit.*, p. 302.

31. Alcide d'Orbigny, *Voyage dans les deux Amériques* (Paris, 1836), citado por Calmon, *op. cit.*, p. 155.

32. Calmon, *op. cit.*, p. 163.

33. *Ibid.*

34. Escreve Calmon (*ibid.*, p. 158): "Nenhum outro povo tão ligeiro marchou para a estabilização de um tipo procedente dos

Na Bahia, uma das circunstâncias favoráveis à miscegenação é o sistema de serviços domésticos comum entre as famílias de classe "alta", principalmente brancas. Ao passo que nos Estados Unidos — pelo menos no Norte, a maior parte do trabalho doméstico é feito pelas proprias donas de casa, e quando ha empregadas, usualmente elas são brancas, em grande parte imigrantes camponesas vindas da Europa — na Bahia êste trabalho é quasi invariavelmente feito pòr pretas ou mulatas. Por exemplo· em 250 empregadas domésticas observadas, 197 eram pretas, 47 mulatas (predominando as escuras), 4 cafusas [35] e apenas duas brancas. Por outras palavras, apenas 0,8 por cento pareciam ser de ascendência européia pura. Por esta razão, a prole resultante de relações sexuais entre homens pertencentes a famílias das classes altas e as empregadas, era quasi sempre mestiça preta-branca, ou pelo menos mulata-branca.

A disposição para tolerar a inter-mistura com africanos desenvolveu-se durante a escravidão; e, posteriormente, nenhuma circunstância surgiu para modificá-la. Nos Estados Unidos, ao contrário, a disseminação das práticas anti-concepcionistas [36] e a conciência de raça, cada vez mais forte por parte dos negros, levaram deci-

---

mais opostos fatores; principalmente em nenhum outro as propriedades unitivas do idioma, da religião, do meio físico, se conjugaram tão intimamente para uniformizar num imenso territorio (Luc Dirtain disse que o Brasil é um dos cinco países verdadeiramente cósmicos) a descendência de inúmeros troncos, céltico, negróide, aborígene".

35. Mestiças de índio e negro.

36. Não existe na Bahia o medo de molestias venéreas, comum nos Estados Unidos. Contraí-las é considerado pelos jovens como indício de amadurecimento sexual e talvez reforce seu prestígio entre os que os rodeiam (cf. Freyre, *op. cit.*, pp. 49 e seguintes).

didamente ao decréscimo da miscegenação. Nêste ponto, como em muitos outros, o comportamento tradicional é, na Bahia, bem definido. A sanção do costume se transformou, como sempre finalmente acontece em qualquer caso, em sanção moral.

Além disso, a mistura racial na Bahia é hoje favorecida pelo costume muito disseminado da *mancebia*[37], isto é, de uniões conjugais fóra do casamento e com certo gráu de permanência. Na maior parte dos casos, as mulheres que vivem em tais uniões são mulatas; raramente pretas. O homem concorda em pagar a moradia e alimentos; a mulher, em cuidar da casa e das crianças. Ao mesmo tempo, o homem pode ter família legal, embora os jóvens muitas vezes iniciem essas ligações informais enquanto solteiros.

A miscegenação é também favorecida, na Bahia de hoje, pelo prestígio ordinariamente atribuido ao filho "mais branco." As mães de côr, que têm filhos "mais brancos" que elas, consideram-se como especialmente favorecidas e são da mesma forma consideradas pelos que as rodeiam. Uma preta, mostrando orgulhosamente seu filho claro, dizia: "Estou limpando a minha raça". Ouve-se também na Bahia, frequentemente, a expressão "melhorando a raça."[38]

---

37. O termo é usado apenas nas conversações mais polidas. A mulher que vive nessas condições é chamada *amásia, amiga, amante,* ou *combosa.*

38. De vinte e quatro criancinhas nascidas de mães negras e mulatas, na secção gratúita da maternidade do Hospital Santa Isabel, quatro, segundo julgava um obstetra, seriam relativamente "brancas", ao passo que duas pareciam ser completamente negróides. Embora pareça que nêste primeiro período de vida a pigmentação ainda não é fixa, o aparecimento de *manchas* (nódoas de coloração intensa, popularmente conhecidas por *genipapo,* nome do fruto brasileiro que dá uma tintura côr de café) nas costas ou

A atitude aqui referida surgia durante a escravidão, quando o fato de ter um filho do senhor branco claramente se tornou um privilégio para a mulher negra. Mãe e filho ficavam assim colocados em posição mais vantajosa, especialmente quanto aos proveitos materiais e mesmo quanto à liberdade.

Num folheto entitulado *Da Bahia do Senhor do Bomfim,* João Varella reproduz a figura de uma negra carregando uma criança amarrada às costas por uma larga faixa de pano. "Quando o menino era preto e feio", escreve Varela, usualmente era carregado desta maneira. Si, porém, era "uma cousa mais limpa", era carregado de frente, nos braços da mãe, de modo que o mundo inteiro pudesse vê-lo mais facilmente.

Êste desejo de "casar-se com alguem mais branco" não se limitava à porção feminina da população preta. Na Bahia, como em Haiti e nos Estados Unidos, os homens pretos bem sucedidos procuram em geral novas garantias para seu "status" e para o de seus filhos, casando-se com mulheres de côr mais clara. A êste respeito, ouve-se comumente a expressão: "Não quero voltar para a África."

A mistura racial é ainda favorecida, na Bahia de hoje, pela situação dos raros imigrantes, usualmente vindos de Portugal ou Espanha. Provindo ordinariamente das classes "baixas", chegam isolados, pobres,

---

nas nádegas, é na Bahia comumente considerado como indício de posterior pigmentação escura no corpo todo. Três das criancinhas filhas de mulatas escuras e outra cuja mãe era mulata clara, não apresentavam *manchas*. Uma das mães mulatas escuras, quando lhe pediram para tirar a roupa do filho, orgulhosamente exibiu as costas da criança, livre dessas marcas. O obstetra, sorrindo e batendo amigavelmente nos ombros da mulher, perguntou: "O pai é branco, não é?" Ela, satisfeita, respondeu: "Tenho mais cinco filhos parecidos com êle, todos sem *manchas*."

com pouca ou nenhuma instrução. Têm de enfrentar uma rígida linha de classe e, pelo menos durante os primeiros anos, antes de obter certa dose de recursos económicos, ordinariamente ficam impossibilitados de casar-se com alguém de classe "mais elevada." Ainda mais: os imigrantes geralmente pretendem ter uma curta permanência no país; a maior parte deixa família na Europa e espera voltar para junto dela quando tiver acumulado um pecúlio regular.

Em sua luta para obter um ponto de apoio, o imigrante logo percebe que a preta ou a mulata é auxiliar valiosa. Pode cozinhar e tomar conta da casa para êle, ganhando ainda uma renda suplementar lavando roupa ou preparando quitutes que vende aquí e alí. Em troca, ela geralmente exige muito pouco. Essas uniões dão-se com tal frequência, especialmente entre imigrantes portugueses, que êstes vieram a ser popularmente considerados, não só na Bahia, mas em todo Brasil, como particularmente apegados às negras.

Mas, como já indicámos, nem todos os imigrantes amancebados com mulheres negras são portugueses. Algumas das vendas espalhadas pela Bahia são propriedades de imigrantes espanhóis, muitos dos quais vivem com negras, tal como de vez em quando se dá com outros estrangeiros. [39]

Uma das razões por que a mistura racial é mais extensa na Bahia que nos Estados Unidos, é que na pri-

---

39. Um alemão, que aquí se tornara gerente de uma fábrica de pregos, voltou há alguns anos para a Alemanha. Durante algum tempo, depois de sua partida, uma negra com quem êle vivera, e o filho de ambos, receberam da Alemanha, regularmente, duzentos mil réis por mês. Esse homem enviava tambem dinheiro a outra negra, suas duas filhas e seu filho, para os quais construira, quando ainda na Bahia, confortavel residência.

meira ela continúa, por meio de inter-casamentos legais, de maneira menos restrita que nos Estados Unidos. Embora o inter-cruzamento de indivíduos pertencentes às diferentes extremidades da escala de côr seja em grande extensão extra-legal, o inter-casamento torna-se mais frequente à medida que as côres se aproximam, ao longo dêste *continuum*.

A tendência geral é para que a porção predominantemente européia da população absorva os mestiços mais claros, enquanto por sua vez os mulatos absorvem os pretos. Quer dizer que a população brasileira está constantemente adquirindo aparência mais européia, menos negróide — tendência mencionada por alguns intelectuais brasileiros como "arianização progressiva". Como diz Oliveira Vianna, "podemos já assinalar... uma tendência que cada vez mais se precisa e define: a tendência para a arianização progressiva dos nossos grupos regionais. Isto é, *o coeficiente da raça branca eleva-se cada vez mais em nossa população"*. [40]

Os laços de família, como já notei, são tenazes. Ainda hoje a lealdade para com o clã transcende a lealdade para com o Estado, a Igreja, ou qualquer outra instituição. Entre pais brancos e filhos de côr, sejam legítimos ou ilegítimos, muitas vezes existem intensas afeições pessoais, fato que coloca o mulato em posição vantajosa para ascenção social.

Julga-se às vezes no Brasil, que o mestiço é superior em vitalidade a ambos os "stocks" ancestrais. [41] Sendo "planta nativa", o mulato é considerado como melhor acli-

---

40. Oliveira Vianna, *Evolução do Povo Brasileiro* (2.º ed.; S. Paulo, 1933), p. 178, 181, 186, 193-94. Vide também João Pandiá Calogeras, *Formação histórica do Brasil* (3.ª ed.; S. Paulo, 1938), página 36.

41. Vide, por exemplo, Calmon, *op. cit.*, p. 163.

mado que o europeu ou o africano. O mestiço, segundo concluiu o Coronel Artur Lobo da Silva, depois de um estudo cuidadoso, é fisicamente superior ao branco.[42]

Há, porém, quem pense que o mulato resiste menos que o europeu ou o preto a certas moléstias, por exemplo, a tuberculose.[43] Parece que a solução do problema da vitalidade do mestiço, em comparação com os "stocks" genitores, requer pesquisas mais extensas.

O mais evidente dos efeitos da miscegenação é reduzir as diferenças físicas entre as raças. Na Bahia, o inter-cruzamento vem há mais de quatrocentos anos derribando as barreiras físicas entre as raças, reduzindo aquela visibilidade que nos Estados Unidos sempre serve para evocar atitudes tradicionais, hà muito associadas às diferenças de raça.

Existe hoje na Bahia a crença de que a população está "branqueando", gradativa mas persistentemente; convicção que dificilmente se compreende, dada a intensa preponderância de africanos entre a população que originalmente migrou para esta área e o número insignificante de imigrantes europeus nos últimos tempos.

Esta modificação talvez se explique, em parte, pela mortalidade provavelmente maior dos pretos. Segundo estudo recente, a taxa de mortalidade infantil entre as classes "baixas" da Bahia — que são principalmente constituidas por pretos e mulatos — é aproximadamente o dôbro da das classes altas; e em 1932, o número de mortos abaixo de cinco anos de idade constituiu aproximadamente um têrço de todas as mortes dêsse ano (1.698 sôbre 5.407). Ao mesmo tempo, parece que não existe,

---

42. "A antropologia do exército brasileiro", *Arquivos do Museu Nacional* (Rio), XXX (1928), 33.

43. A. Pacifico Pereira, *A tuberculose na Bahia* (Bahia, 1904), página 15.

entre as raças, diferenças acentuadas em relação à fertilidade.

Em todo caso, os bahianos frequentemente comentam a apreciável modificação de côr da população, que verificaram durante suas vidas. Continuamente se ouvem observações como a de um cidadão mulato, que dizia:

"Antigamente os pretos eram o grupo mais numeroso da Bahia, depois os pardos, por último os brancos. Hoje, os pardos estão em maioria, depois os brancos e por último os pretos. Estou certo de que não tardará que os pretos desapareçam completamente. Os brancos logo alcançarão e, com o tempo, absorverão os pardos."

A tendência dos mestiços é para considerar-se como pontos de transição, num inevitável processo de "branqueamento". É comum orgulharem-se de seu atual estágio, e os resultados finais são antecipados. Dos mulatos, bem como dos brancos, ouve-se frequentemente esta declaração: "Nós, brasileiros, estamos rapidamente nos tornando um só povo. Algum dia, não muito remoto, haverá em nosso país uma só raça."

Em visita ao Brasil, escreveu certa vez Theodore Roosevelt: "A atitude dos brasileiros, inclusive os mais inteligentes dentre êles, é talvez simbolizada da melhor forma possivel por um quadro que vi no Museu de Belas Artes, no Rio de Janeiro. O quadro representava um avô preto, com um filho mulato e um neto branco, sendo evidente a intenção do pintor, de expressar a esperança e a crença de que o negro estava sendo absorvido e transformado, de modo a tornar-se branco." Transcrevendo palavras de um estadista brasileiro, continúa Roosevelt: "Os norte-americanos falam do Brasil como tendo uma grande população negra. Pois bem: dentro de um século não haverá negros no Brasil, ao passo que os Estados Unidos terão vinte ou trinta milhões dêles. Haverá então, para os norte-americanos, um problema real e muito

penoso, ao passo que para nós esse problema, em seu aspecto mais ameaçador, terá desaparecido."[44]

É difícil constatar a veracidade desta impressão geral de que a população está adquirindo, constantemente e cada vez mais, aparência européia. Não se dispõem de estatísticas seguras sôbre a distribuição dos vários grupos raciais; não tem havido, recentemente, iniciativas de coligir dados desta espécie. O último recenseamento brasileiro abrangendo categorias raciais foi feito hà meio século, em 1890. Nessa época, atribuia-se a Salvador a seguinte proporção racial: *brancos,* 32,0 por cento; *pretos,* 26,4 por cento; e mestiços, 35,1 por cento.[45]

As estatísticas demográficas, porém, ainda são registadas na cidade por categorias *de côr,* havendo três categorias oficialmente reconhecidas: a do *branco,* a do *preto* e a do *pardo.* Estas classificações se baseiam na aparência física, sendo pigmentação e contextura do cabelo os critérios principais. A inter-mistura racial chegou agora a tal ponto, que os funcionários dizem que nem tentam indicar distinções raciais. Assim, a categoria *branco* inclue muitos mulatos claros e a dos *pretos* muitos mulatos escuros.

Estas divisões oficiais, por côr, refletem diretamente as distinções populares. É, pois, importante, notar que seu emprêgo indica uma diferença entre o critério usado nos Estados Unidos, baseado na ascendência racial, e o usado no Brasil, baseado na aparência física; e aparência física é característica que a miscegenação tende a modificar continuamente. Enquanto nos Estados Unidos uma gota apenas de sangue negro (si o fato fôr conhecido) inclue seu portador na categoria *Negro,* na Bahia muitos

44. *Outlook,* CVI (21 de fevereiro de 1914), 410-11.

45. Os *caboclos* eram dados como representando 6,5 por cento da população. Dificilmente se compreende que pudesse haver na

indivíduos cujas avós eram pretas são nos recenseamentos arrolados como brancos (e, poder-se-ia acrescentar, são considerados como brancos por seus amigos e conhecidos).

Por exemplo: dizem que a avó de um político *branco,* que ocupa posição de responsabilidade no govêrno do Rio de Janeiro e que em sua própria pessoa não apresenta nenhum traço perceptivel de ascendência negra, era uma preta que nas ruas da Bahia andava de "*sáia grande* e de *pano da Costa*"[46]. Assim também, a esposa *branca* de um médico notável, loura e de olhos azues, tinha uma avó africana. Um ex-governador, com toda a aparência de branco e assim considerado em toda a comunidade, está separado de sua ascendência africana apenas por duas gerações. Poder-se-iam citar vários casos semelhantes ao de um bahiano que comentou casualmente, referindo-se a uma senhora de destaque na sociedade local e considerada branca: "Soube outro dia que ela tem uma avó negra. Alguém que conheceu sua família vinte anos antes de ela nascer, mostrou-me um retrato dessa avó, preta como carvão."

O fato de que tal descoberta não produziu, nem produziria em nenhum caso semelhante, alteração no "status" do indivíduo em questão, nem modificaria a estima de que gozasse, indica significativamente o caráter da situação racial brasileira, em oposição à dos Estados Unidos, por exemplo, onde semelhante revelação criaria um escândalo. "Nunca vamos tão longe em relação ao passado de alguém", explicava outro bahiano. "Seria pouco delicado."

Bahia, nessa época, número tão considerável de índios ou de mestiços de índios (o termo "caboclo" tem no Brasil significação variável, segundo os lugares e as épocas).

46. Elementos do traje característico, em parte de origem africana, usado na Bahia por muitas mulheres da classe "baixa". Vide cap. X.

Na Bahia, o significado do termo *branco* é, como indicámos, índice significativo da situação racial. Comparando-se, recentemente, a classificação dos primeiros quinhentos indivíduos arrolados como *brancos* nos arquivos do Gabinete de Identificação, com as fotografias (uma, às vezes duas e até três) juntas ao registo de identificação individual, obteve-se indicação de que as probabilidades de origem racial são as apresentadas no Quadro 2. [47]

QUADRO 2

PROVAVEL ORIGEM ÉTNICA DOS PRIMEIROS QUINHENTOS INDIVÍDUOS ARROLADOS COMO "BRANCOS" NOS ARQUIVOS DO GABINETE DE IDENTIFICAÇÃO, BAHIA, 1937

Probabilidade	Número	Porcentagem
Brancos	340	68,0
Mulatos (a)	95	19,0
Mestiços de branco e índio (b)	39	7,8
Mestiços de índio, branco e negro (b)	26	5,2
Total	500	100,0

(a) Inclusive indivíduos com as seguintes características físicas: (1) nariz muito largo, lábios muito grossos; (2) pele escura, cabelo quase encarapinhado, lábios espessos; (3) pele côr de *café com leite*, cabelo muito crespo; (4) cabelo quase encarapinhado; (5) lábios grossos, nariz largo, prognatismo considerável.

(b) Em geral portadores de apenas ligeiros traços de ascendência índia, em cada caso.

É claro que muitos dos indivíduos considerados brancos, na Bahia, não só têm ascendentes negros, mas também

47. Considerando os meios empregados, talvez seja preciso deixar certa margem de erro ao resultado. Mas trata-se de fotografias não retocadas. E mesmo que a distinção de côr ficasse ainda assim sujeita a interpretação errônea, a contextura do cabelo e as características faciais eram facilmente reconhecíveis. Si êrro houve, é provável que tenha sido antes para menos que para mais.

características físicas que atestam de maneira patente essa ascendência. O antigo ditado "Quem escapa de branco, negro é", está agora em grande parte substituido, como diz Freyre, pelo "ditado mais brasileiro: "Quem escapa de negro, branco é."

Levando devidamente em consideração tais restrições, relativas ao significado preciso de *branco*, que êstes fatos sugerem, podemos notar que a classificação de nascimentos na Bahia, em 1932, indica que a distribuição por côr é a que vem apresentada no Quadro 3.

QUADRO 3 (a)

NASCIMENTOS SEGUNDO A CÔR, BAHIA, 1932

CÔR	Cidade propriamente dita		Povoações ao redor da cidade		Total	
	Numero	Porcentagem	Numero	Porcentagem	Numero	Porcentagem
Branco	1482	33,3	65	11,0	1547	30,7
Preto	659	14,8	114	19,3	773	15,3
Pardo	2314	51,9	411	69,7	2725	54,0
Total	4455	100,0	590	100,0	5045	100,0

(a) Fonte: Registos da cidade, depositados na Secretaria de Saúde e Assistência Pública da Bahia.

Dêsde que o registo total de nascimentos, em cada um dêstes anos, atinge em média pouco mais de quinhentos, numa cidade de população avaliada em 360.000 habitantes, é evidente que os registos estão incompletos. Muitos nascimentos ficam sem registo; e como usualmente êsses nascimentos ocorrem entre as classes "baixas", que são em grande parte formada por pretos e mulatos escuros, a porcentagem relativa às cores provavelmente se desvia para o polo dos brancos.

As mortes têm menos probabilidade de ficar sem registo. Mas dêsde que em grande parte ocorrem entre a geração mais velha, não esclarecem a extensão da miscegenação nos últimos anos. Consequentemente, suas frequências relativas não refletem a verdadeira distribuição racial da população *toda*.

Tendo em mente estas restrições, podemos anotar a distribuição por côr, entre os mortos da Bahia, em 1932", como sendo a indicada no Quadro 4.

QUADRO 4 (a)

MORTOS, SEGUNDO A COR, BAHIA, 1932

CÔR	Cidade propriamente dita		Povoações ao redor da cidade		Total	
	Numero	Porcentagem	Numero	Porcentagem	Numero	Porcentagem
Branco	1375	25,4	79	9,8	1454	23,4
Preto	1310	24,2	191	23,7	1501	24,2
Pardo	2722	[illegible]	536	66,5	3258	52,4
Total	5407	100,0	806	100,0	6213	100,0

(a) Fonte: Registos da cidade, depositados na Secretaria de Saúde e Assistência Pública da Bahia.

Para obter uma estatística adequada da composição racial da Bahia, provavelmente seria necessário, na falta de recenseamento racial, que se dispuzesse de amostras extensas da população de vários pontos da cidade — o que não foi exequivel dentro dos limites dêste estudo. As amostras que facilmente se podem obter durante as numerosas festas públicas, como as da Segunda-feira do Bonfim, Conceição da Praia, Véspera de Reis, etc., não são viáveis porque, ordinariamente, a participação de um ou outro dos componentes étnicos não corresponde à sua proporção relativamente à população total. Mas durante

o carnaval, quando quasi toda a população frequenta as vias públicas, esta dificuldade desaparece. Surge, porém, novo obstáculo, sob a forma de considerável infiltração das populações de áreas circunvizinhas. E pertencendo os brancos, usualmente, aos grupos que possuem renda mais elevada, portanto mais habilitados a viajar, a porcentagem branca da população da cidade fica provavelmente, nessa ocasião, dilatada para além de sua proporção normal. A "Micarêta", ou segundo carnaval, que se realiza uma sémana depois da Páscoa, escapa a esta desvantagem. Sôbre cinco mil pessoas anotadas entre os participantes da "Micarêta" de 1936, as porcentagens raciais apresentaram-se como vêm indicadas no Quadro 5.

QUADRO 5

ORIGEM ÉTNICA (DETERMINADA POR OBSERVAÇÃO) DE CINCO MIL PARTICIPANTES DA "MICARÊTA", BAHIA, 1936

Identidade racial	Número	Porcentagem
Européia	1.585	31,7
Africana	900	18,0
Mulata	2.495	49,9
Cafusa (a)	20	0,4
Total	5.000	100,0

(a) O termo *cafuso* é empregado para designar mestiço de ascendência índia e negra.

Assim, pode-se talvez confirmar o julgamento dos cidadãos bahianos, de que pelo menos metade da população, ou talvez mais, é agora perceptivelmente mista; de que são relativamente pouco numerosos tanto os brancos [48] quanto os africanos biologicamente "puros".

48. Não se dá o mesmo, é claro, com os "brancos" no sentido social.

É possivel ter-se alguma noção das mudanças de características físicas de geração a geração, pelo menos a respeito dos membros das classes "baixas", por um estudo de quinhentos casos de mães e filhos, tratados na clínica gratúita de crianças, da Bahia.[49] Os filhos de 221 mães pretas e 200[50] mulatas apresentaram, em relação a suas mães, as variações indicadas no Quadro 6.

QUADRO 6

VARIAÇÃO DE CARACTERÍSTICAS FÍSICAS ENTRE MÃES E FILHOS (a), BAHIA, 1936

FILHOS	MÃES			
	Pretas		Mulatas	
	Número	Porcentagem	Número	Porcentagem
De côr mais clara, cabelo mais liso	55	24,9	45	22,5
De côr mais clara	12	5,4	34	17,0
Cabelo mais liso	12	5,4	20	10,0
De côr mais clara, cabelo mais encarapinhado	0	0,0	2	1,0
De côr mais escura, cabelo mais liso	0	0,0	1	0,5
De côr mais escura	0	0,0	3	1,5
Cabelo mais encarapinhado .	0	0,0	3	1,5
De côr mais escura, cabelo mais encarapinhado	0	0,0	1	0,5
Ausência de variação perceptível	142	64,3	91	45,5
Total	221	100,0	200	100,0

(a) Segundo foi determinado por observação.

Tendo sido registados apenas os casos em que apareceram variações indiscutíveis, parece que os dados indi-

49. Dêsde que a pigmentação, segundo opinião de médicos locais, não se "fixa" antes de seis meses de idade, mais ou menos, as crianças menores de um ano foram excluidas da amostra.
50. 79 das crianças eram filhas de brancas.

cam variações bastante perceptíveis de geração a geração. Pelo menos quanto às mães, isto é verdade. Informações exatas a respeito do pai são difíceis de obter, pois na parte da população de onde êstes casos provêm existe ampla co-habitação sem casamento formal, seja civil ou religioso.

Tão disseminado se tornou, hoje, o sangue africano no grupo predominantemente europeu, que são relativamente poucas, na Bahia, as famílias sem qualquer parentesco africano, seja por afinidade ou por consanguinidade. Em certos aspetos, esta mistura de raças, na Bahia, assemelha-se à mistura de nacionalidade nos Estados Unidos. onde antigas famílias, de ascendência inglesa pura, durante algum tempo inter-cruzaram seu sangue com o de alemães, escandinavos, eslavos e mediterrâneos. "Mesmo que alguém se case com pessoa isenta de sangue africano," dizia uma senhora pertencente à classe alta, "esta mesma pessoa terá primos ou outros parentes descendentes de africanos. Em algum ponto há de haver uma ligação."

"É muito difícil dizer que um homem não tem sangue negro, proveniente de algum parente recente ou remoto", dizia um advogado e político branco, de destaque. "Veja-me, por exemplo. Não posso afirmar que não tenha sangue africano. Quando não vem de perto, vem de longe."

É evidente que a disseminação do sangue negro no grupo branco dificulta traçarem-se distinções raciais nítidas e definidas. Como vimos, existem relativamente poucos "europeus" puros. E si se fizessem distinções rígidas entre os que parecem ser europeus e os que em sua côr e traços fisionômicos indicam alguma ascendência africana, a linha divisória cortaria diretamente, em muitos casos, grupos familiais. O apêgo que normalmente se desenvolve entre pais e filhos, entre irmãos e irmãs, inibe tais distin-

ções. Da mesma maneira, laços similares tendem a solapar, nos Estados Unidos, as distinções entre nacionalidades e a unir indivíduos de origem inglesa, dinamarquesa, francesa, tcheca e iatliana, por exemplo, numa só teia de atitudes e sentimentos. "Na Bahia, é difícil separar as côres", dizia um educador branco. "Olhe para êste meu filho: é branco! E para esta menina: poder-se-ia dizer que é mulatinha." Um personagem político de destaque, comumente considerado branco, mas apresentando ligeiros traços de ascendência africana, principalmente no cabelo, é casado com uma senhora também considerada branca, mas apresentando igualmente ligeiros indíces de origem africana. De seus nove filhos, todos, exceto três, quatro talvez, poderiam facilmente "passar" por brancos nos Estados Unidos. Cada um dos outros apresenta ligeiros indícios de ascendência africana. Disse uma vez o pai, com ar de brincadeira, acariciando a filhinha: "Eis uma perfeita mulatinha." Esta observação parecia ter sentido semelhante à de um pai norte-americano que dissesse: "Olhe a minha pequena de olhos azues." Ou "Aqui está uma verdadeira "brunette". [51]

Assim, por meio de casamentos legalmente constituidos ou por qualquer outra maneira, a miscegenação estende as relações pessoais ao ponto de inibir o preconceito de casta. Apêgos pessoais e familiais se desenvolvem até unir firmemente, com laços de sentimentos compartilhados, descendentes das diferentes raças.

---

51. De vez em quando aparecem filhos mais negróides que qualquer dos genitores. Por exemplo: a filha de um imigrante português e de sua senhora brasileira, branca, tinha tez "amarelada", lábios um tanto grossos e nariz que sugeria fortemente o dos negros. Mas o mito do chamado "throwback", isto é, do filho preto de pais "brancos", parece ser desconhecido.

"A mistura racial tem uma longa história, uma história mais antiga que a da própria civilização", comentava Teodoro Sampaio, notável preto bahiano.

"Aonde quer que os romanos dominadores tenham chegado, a mistura se deu. Espanha e Portugal cruzaram-se com os mouros durante séculos; a Itália, a Grécia e as ilhas mediterraneas, todas há muito tempo, misturaram seu sangue com o africano. Em Creta — um dos centros da civilização antiga — existem estátuas de homens de cabelo crespo. As próprias hordas góticas que assolaram a Europa quando o império romano se desmoronava, eram muito misturadas; e aonde quer que elas fossem, juntavam seu sangue ao dos povos que dominavam. O cruzamento de raças, evidentemente, não é novidade; tem sido comum no mundo inteiro, onde quer que tenha havido encontro de raças. Nada mais natural, pois, que o Brasil reuna suas raças numa só e que nós, brasileiros, nos tornemos um *só* povo."

Existe ainda, entre os mestiços, ampla variação de conjunto de traços físicos. A distribuição, porém, provavelmente se desvia para o polo caucasiano. Os traços índios quasi desapareceram, tendo o elemento nativo sido quasi absorvido pela população predominantemente européia. Os traços índios que de vez em quando se podem perceber encontram-se usualmente combinados com traços negróides e indicam, provavelmente, a migração recente, para a cidade, de individuos predominantemente negroides, vindos do sertão, tendo, porém, em parte, ascendência india.

Numerosas expressões populares surgiram para designar alguns dos tipos intermediários que a extensa intermistura já produziu. Êstes termos descrevem mais exatamente que as categorias oficiais as variações de tipos. As categorias oficiais, como vimos, se limitam a três: *branco, preto e pardo;* mas a linguagem comum acrescenta-lhes "cabra" (ou caibra), "Cabo Verde", "sarará" e "moreno".

O *cabra,* ou *caibra,* tem pigmentação ligeiramente mais clara que a do preto e cabelo um pouco menos encarapinhado. O *Cabo Verde* é muito escuro, de traços



nete de Identificação como "morenas", indicou como provável a distribuição apresentada no Quadro 7.

QUADRO 7

PROVAVEL ORIGEM ÉTNICA DAS PRIMEIRAS QUINHENTAS MULHERES CLASSIFICADAS COMO "MORENAS" NOS ARQUIVOS DO GABINETE DE IDENTIFICAÇAO, BAHIA, 1936

Provável origem étnica	Número	Porcentagem
Brancas	131	26,2
Mulatas	308	61,6
Mestiças branco-índio	28	5,6
Mestiças negro-índio	15	3,0
Mestiças negro-branco-índio	18	3,6
Total	500	100,0

Na opinião de Arthur Ramos [55], embora na atração sentimental da morena " haja um fundo sexual sublimado (no sentido de Freud)", a presente atitude em relação a ela "nasceu com o "pateticismo" e o "sentimentalismo" da campanha abolicionista. Exprime um símbolo de união de duas raças — a preta e a branca — e a ausência de preconceito de côr, no Brasil."

A morena provavelmente constitue, entre as raças, um laço decisivo que serve ao mesmo tempo de símbolo e de meio de união branco-negro. Quando, como frequentemente acontece, um branco desposa uma morena que conta entre seus ancestrais algum africano, a descendência resultante dessa união levará o pai branco a não considerar deprimente o sangue negro — atitude que na

55. Enunciada em correspondência pessoal com o autor.

nova geração, portadora de algum sangue africano, vai intensificar-se.

Raramente se ouve na Bahia o termo "negro". É *palavra pesada*, termo áspero, ofensivo mesmo. Parece que seu significado original era "africano", isto é "estranjeiro", vindo daí seu atual sentido pejorativo. Sob êste aspeto é um tanto similar aos termos "Wop", "Dago", "Sheeny", "Greaser", empregados nos Estados Unidos em relação a certos estranjeiros; e aos termos "carcamano" e "bife", usados no Brasil. Implica também "status" escravo e, por consequência, evoca lembranças dos mais duros aspetos da escravidão, de que os pretos não gostam de falar e de que os brancos se envergonham. Seu uso, portanto, não é de bom-tom e usualmente só se emprega como epíteto, em momento de zanga. Si empregado em outra ocasião, deve ser em ar de brincadeira. Parece que a palavra "mulato" também se está encaminhando para adquirir conotação semelhante. Como disse um branco bahiano, "as pessoas mais finas usam *moreno* em vez de *mulato*".

Ao mesmo tempo, a expressão *meu negro* (sua variante *meu nêgo* e o diminutivo *meu negrinho*),[56] sempre enunciada em tom meigo, é termo carinhoso, usado mesmo entre brancos, especialmente nos casos de grande intimidade, entre noivos, por exemplo. Seu uso constitue, como disse um bahiano, "um modo de tratar bem." Estas expressões são, de vez em quando, ouvidas de um mendigo que pede esmolas a um branco ou mesmo a um mulato, si êste tem aparência de pessoa de recursos. Os caixeiros às vezes as empregam dirigindo-se aos freguezes. Parece que tais expressões evocam lembranças de

56. Estas expressões são também usadas, é claro, no feminino: *minha negra, minha nêga, minha negrinha.*

relações íntimas, pessoais, como por exemplo as que existiam entre Mammy e Scarlett O'Hara, no livro de Margaret Mitchell, "...E o vento levou."

Ouve-se também, embora ordinariamente empregada fóra do Estado, a expressão "branco da Bahia", como alusão ao costume de incluir mestiços claros na categoria branca. A expressão *branco por procuração* é de vez em quando usada na Bahia, mas, é claro, nunca na presença da pessoa a quem se aplica. Às vezes os mestiços claros são mencionados como *bem areiados;* meninos negros, de côr muito escura, como *pregos;* os pretos muito escuros, *pretos retintos,* e *reclames de pixe.* A frase *êle tem genipapo* refere-se ao fato, já mencionado, de ter "manchas." De alguém que apresente ligeiros traços de ascendência negra, diz-se: "Ele tem dedo na cozinha." Existem ainda outros termos descritivos, tais como "de côr escura", "de côr morena", "de côr branca", "de côr parda", "de côr preta", "mestiço" e "moleque".[57]

Existem no interior bahiano, quatro categorias comumente empregadas: *branco, moreno, roxo*[58] *e preto. Pardo, mulato* e *negro* raramente são usados alí. De vez em quando se emprega a expressão *curiboca,* referindo-se ao mestiço de preto e índio.

Indício do caráter ainda indeterminado destas categorias são as variações de significado que parecem ter, para os diferentes indivíduos que os empregam. O *moreno,* por exemplo, dizia uma senhora da classe alta,

---

57. Também se escreve *muleque.* A palavra é de origem africana e foi originalmente empregada para indicar o menino negro. É agora também empregada sem referência à côr, no sentido de "menino da rua".

58. A tonalidade purpúrea da pele de certos pretos, sob os ardentes raios do sol tropical, é provavelmente responsável por certa expressão.

de ascendência européia, "poderia para todos os efeitos práticos ser considerado idêntico ao branco" — opinião compartilhada por numerosos outros indivíduos da classe alta. Mas um preto da classe baixa julgava o moreno "quasi idêntico ao pardo"; e uma parda da classe baixa considerava o moreno "mais escuro que o pardo"; ao passo que outros indivíduos distinguiam entre duas classes de morenos: *claros* e *escuros*..

A contextura do cabelo é mais importante que a côr da pele, na classificação do indivíduo. Frequentemente se ouve, na Bahia, a expressão: "Êle é um pouco escuro, mas o cabelo é bom."

CAPÍTULO VI

CASAMENTO INTER-RACIAL

COMO já vimos, os primeiros colonos portugueses da Bahia foram, quasi exclusivamente, homens; e tal como em condições semelhantes fizeram os holandeses na África do Sul e em Java, os ingleses na Índia, os norte-americanos e ingleses em Hawaii, desposaram mulheres nativas. Dizem que ao ancorar na Bahia de Todos os Santos, Thomé de Souza encontrou no local em que a cidade posteriormente foi fundada, e nas suas redondezas, "mais de quarenta" portugueses que viviam com mulheres nativas.[1] Segundo conta a lenda, Thomé de Souza deveu à "bela Paraguassú", filha de Itaparica, chefe dos Tupinambá dessa região, muito do sucesso da colónia.

Paraguassú era companheira de um marinheiro português, Diogo Alvares Correia, que alguns anos antes naufragára, ou desertára do seu navio, nesse ponto da costa. Diogo Alvares Correia vivera desde então entre os índios, no lugar hoje conhecido pelo nome de Graça, atualmente dentro dos limites da cidade; e alí fundara uma família de mestiços. Com o decorrer do tempo, tornou-se figura lendária, a cuja linhagem seus descendentes atuais se orgulham de pertencer. A lenda, tal como a

1. Francisco A. de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro, *Historia geral do Brasil* (3.ª ed., completa, 4 vols.; São Paulo, s. d.), I, 300. Baseado numa Carta de Nobrega.

apresenta Alvares do Amaral [2], parece mais plausivel que a narrativa de Southey [3] e diz o seguinte:

"Diogo Alvares Correia, ou Caramurú... era natural de Viana do Minho, em Portugal, e, quando moço, aspirando a ver novas terras, embarcou-se em uma Náu, que fazia sua derrota para a India, mas que, sendo açoitada pelos ventos contrarios e sobrevindo uma tempestade, foi feita em pedaços dando á costa no anno de 1510 nos baixios e recifes que ficam em frente da foz do Rio Vermelho, no lugar a que os Indios chamavam Mairaguiquiy, e que com o andar dos tempos ficou conhecido por Mariquita.

"Os naufragos que escaparam de ser pasto dos peixes serviram de regalo aos homens, visto que foram presos e devorados pelos selvagens Tupinambás, a excepção de Diogo Alvares Correia, que foi salvo pela jovem Tupinambá de nome — Paraguassú — que acompanhava seu pae, o Cacique Itaparica, maioral da Tribu. Ella implorou ao pae, que não matasse aquelle naufrago, por se haver logo affeiçoado delle, no que foi attendida, prestando-se Diogo Alvares a ajudal-os em recolher os despojos do naufragio, entre os quais havia muitos barris de polvora e outras munições, cunhetes de balas, e algumas espingardas, das quais preparou uma, e começou a dar tiros, derrubando aves.

"O fogo, o estampido do tiro, e a morte dos passaros causaram immenso horror aos Gentios, que não conheciam armas de fogo, e se renderam ao terror, tratando a Diogo Alvares, d'ahi em diante com grande veneração, dando-lhe depois suas filhas por concubinas, e o chefe a sua por mulher. Puzeram-lhe o nome de Caramurú-Assú, que no idioma delles é o mesmo que "dragão do mar", e chamaram-n'o tambem de *homem de fogo*.[4]

---

2. *Resumo chronológico da Bahia* (Bahia, 1885), p. 201.

3. Robert Southey, *History of Brazil* (3 vols.; Londres, 1810), I, 30-31.

4. António Alexandre Borges dos Reis (*Corografia e História do Brasil, especialmente do Estado da Bahia* [Bahia, 1894], pp. 161-62) regista uma variante da narrativa do salvamento de Caramurú: "Paraguassú o encontrara tiritando de frio e coberto de limo, semelhantemente ao peixe *caramurú,* numa das locas do recife onde se refugiara, e... tomando-o sob sua protècção, salvara-lhe a vida, conquistando elle depois, graças ás suas qualidades de homem civilisado, a influencia que veio a exercer."

"Nessa barbara união viveu Diogo Alvares algum tempo, passando a habitar a povoação denominada Villa Velha, hoje sitio da Graça.

"Passados oito anos, em 1518, chegou a Bahia um navio francez e nelle resolveu-se Diogo Alvares Correia passar a Portugal por via da França, e carregando o navio, de pau-brasil, embarcou, levando comsigo a gentil Paraguassú. Algumas indias, suas amantes, vendo-o partir, seguiram a nado a curta distancia do navio segurando-se ao leme uma dellas, a encantadora Moema, que morreu afogada entre as espumas do mar. Esta infeliz india ainda hoje é decantada pelos poetas.....

"Catharina Paraguassú, dotada de formosura, a primeira entre aquella gente, voltando da Europa, obrou acções de heroina, e fez com que os Indios, sem a menor repugnancia, se sujeitassem ao dominio portuguez, quando ella com seu marido auxiliaram o Governador Thomé de Souza, que haviam recebido como seu hospede.

"E' de Diogo Alvares Caramurú e de Catharina Paraguassú que descende a antiga e nobre casa da Torre de Garcia d'Avila, tão celebre pela sua opulencia e serviços civicos."

Posteriormente à chegada de Thomé de Souza, Diogo casou-se legalmente com Paraguassú. E a Igreja logo providenciou para que a maioria, sinão todas as uniões informais desta natureza, existentes entre europeus e índias nativas fossem "regularizadas em casamentos cristãos."

Embora os colonizadores e aventureiros portugueses chegados ao Brasil, facilmente entrassem em uniões informais com as mulheres nativas, parece que a princípio hesitavam ante o casamento propriamente dito. Foram os jesuitas, segundo dizem, que "conseguiram vencer nos primeiros colonos a repugnância pelo casamento com as índias." [5] "Os mais aqui (portugueses) — escrevia de Pernambuco em 1551 o padre Nobrega — tinham índia de muito tempo de que tinham filhos e tinham por

5. Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala* (2.ª ed.; Rio, 1936), p. 302.

grande infamia casarem com elas. Agora se vão casando, e tomando vida de bom estado."[6] Em todo caso, o casamento inter-racial tornou-se, afinal, costume firmemente estabelecido, sancionado tanto pela Igreja quanto pelo Estado.

Embora já nas primeiras décadas do século XVII houvesse em grande parte desaparecido a carência de mulheres européias, Zacharias Wagner observava nessa época que uniões de portugueses com índias ou mestiças ocorriam ainda frequentemente.[7] Capistrano de Abreu regista o desejo das nativas de terem filhos "pertencentes à raça superior, pois segundo as idéias entre êles correntes só valia o parentesco pelo lado paterno."[8] Acompanhando Varnhagen, Freyre pensa que o fato envolvia uma "decidida preferência sexual".[9]

O intercasamento assegura a relativa permanência e continuidade às relações de famílias dos mestiços, o que nem sempre caracteriza as uniões informais. Embora os seres humanos sejam naturalmente influenciaveis pelos sentimentos paternais, muitas vezes os filhos ilegítimos ficam privados da presença regular do pai em sua família, e da relativa segurança de que, a outros respeitos, gozam os filhos legítimos.

Havia, entre os africanos importados para a Bahia, como já vimos, numerosos indivíduos possuidores de equipamento cultural superior não só ao dos índios nativos mas também "ao da grande maioria dos colonos

---

6. Padre Manoel da Nobrega, *Cartas do Brasil*, 1540-1560 (Rio, 1886), citado por Freyre, *op. cit.*, p. 302.

7. Alfredo de Carvalho, "O Zoobillon de Zacharias Wagner". *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, Vol. XI (1904), citado por Freyre, *op. cit.*, p. 59.

8. Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial* (3.ª ed.; Rio, 1934), citado por Freyre, *op. cit.*, p. 59.

9. *Op. cit.*, p. 59.

brancos... analfabetos uns, semi-analfabetos, na maior parte."[10] No século XVIII e princípios do XIX, havia entre os europeus tão poucos letrados que "não raro ricos fazendeiros do interior solicitavam de seus amigos do litoral arranjar-lhes um genro que embora não tendo outras posses soubesse ler e escrever."[11] Alguns desses genros, diga-se de passagem, eram mulatos claros.

As mulheres negras conhecidas pelo nome de "Minas" eram famosas por seu belo aspecto físico, seu porte altivo, digno, e suas habilidades culinárias.[12] Eram provavelmente Fulahs e Ashantis, chamadas "Minas" devido à feitoria portuguesa de escravos, na Costa Oeste, conhecida como Forte de el Mina,[13] de onde essas escravas eram importadas para o Brasil. Pela côr e pelos traços fisionómicos, estavam talvez mais próximas dos brancos que quaisquer outros africanos importados. Araripe Junior escreve que a negra mina "era excelente companheira". "Sadía, engenhosa, sagaz, afetiva, era impossível", concluia êle, "nas precárias condições em que no primeiro e segundo séculos se achava o Brasil em materia de belo sexo, que a mina não dominasse a situação."[14] Foi, provavelmente, entre estas mulheres, que se deram os primeiros casamentos legais de europeus com negras. Em 1730, o governador do Rio de Janeiro, Luis Vahia Men-

10. *Ibid.*, p. 212.

11. Henry Koster, *Travels in Brazil*, 1809 *to* 1815 (2 vols.; Philadelphia, 1817), II, 178-79.

12. Braz do Amaral, "Os grandes mercados de escravos africanos", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial, *Congresso Internacional de História da América*, V, 481.

13. Arthur Ramos, *As culturas negras no novo mundo* (Rio, 1937), pp. 324-25.

14. Araripe Junior, *Gregório de Matos* (Rio, 1894), citado por Freyre, *op. cit.*, p. 220.

teiro, declarou que "não há mineiro que possa viver sem nenhuma negra mina, dizendo que "só com elas têm fortuna".[15] As Minas se tornaram não só *amigas* e *mancebas* dos europeus, mas, afinal, *donas de casa.*

Dampier, que visitou a Bahia no século XVII, conheceu vários europeus que viviam amancebados com mulheres negras. Por essa época, tais relações já não eram simples ligações casuais. "Muita africana conseguira impôr-se ao respeito dos brancos; umas, pelo temor inspirado por suas mandingas; outras, como as Minas, pelos seus quindins e pela sua finura de mulher."[16] Pelo menos "uma minoria delas tinha conquistado para si uma situação... de caseiras... dos brancos; e não exclusivamente de animais engordados nas *senzalas* para gozo físico dos senhores e aumento de seu capital-homem." Pelos principios do século XIX, o casamento de brancos com mulheres de côr, segundo dizem, não era raro.[17] Estas mulheres de côr, tal como aconteceu, por exemplo, com as índias Osage dos Estados Unidos, cujas terras petrolíferas aumentavam sua procura como esposas de brancos,[18] muitas vezes eram proprietárias. Tais casos eram comentados nos círculos íntimos, mas sem acrimô-

---

15. F. J. Oliveira Vianna, *Evolução do povo brasileiro* (2.ª ed., São Paulo, 1933), p. 149.

16. Freyre, *op. cit.*, p. 302.

17. Koster, *op. cit.*, II, 178.

18. "A procura, por parte dos brancos, de mulheres Osage, que são ricas em terras petrolíferas, é agora tão grande que o Serviço de Proteção ao Índio exige de todo candidato a marido que dê uma caução, submeta-se a exame físico e apresente referência quanto ao seu carater. Maridos brancos tornaram-se tão fáceis de obter-se que são agora considerados um pouco menos desejáveis até que os índios de outras tribus." (Ralph Linton, "An Anthropological View of Race Mixture", *Publications of the American Sociological Society*, XIX [1924], 76)

nia, especialmente quando acontecia que a desculpa era o dote da noiva.

Realizam-se também casamentos com mulatos, tanto homens quanto mulheres. Gradativamente, segundo dizem, os casamentos com mulatos passaram a "não mais ser desdenhados como eram a principio, agora que a elevada posição do mulato e a prova de suas qualidades morais tinham levado as pessoas a não tomar em consideração o evidente contraste entre seus caracteres físicos, perdendo-se de vista sua origem preta, por se aproximarem dos brancos quanto às qualidades morais e intelectuais." [19]

Na Bahia de hoje não se pensa nem se fala muito em casamento inter-racial. Atribue-se-lhe, talvez, apenas a mesma importância dada nos Estados Unidos aos casamentos entre individuos de nacionalidades ou classes diferentes. Em qualquer caso, poucos casamentos transpõem as linhas de classe. De vez em quando membros da classe "alta" se casam com indivíduos que subiram da classe "baixa" para uma posição intermediária, ou um destes últimos se casa com um membro da classe "baixa". Mas muito raramente indivíduos pertencentes às extremidades da escala de classe se casam entre si.

A impressão de moradores da Bahia, que conhecem intimamente sua estrutura social, é a de que os casamentos transpõem mais frequentemente as linhas de raça que as de classe; isto é, que são mais raros os casamentos entre indivíduos pertencentes a niveis diversos de família, profissão e renda, dentro do mesmo grupo racial, que os casamentos entre membros de grupos raciais diferentes,

19. Jean Baptiste de Lacerda, "*The Metis*, or Half-breeds of Brazil", em *Papers on Inter-racial Problems*, ed. G. Spiller (Londres, 1911), p. 382.

mas da mesma classe. Infelizmente, não dispomos de dados estatísticos seguros sobre este importante ponto.

De acôrdo com os registos oficiais, 42 casos de inter-casamentos se deram na Bahia, sôbre um total de 1.269 casamentos realizados durante o período de um ano e quatro meses, decorrido de 1 de setembro de 1933 a 31 de dezembro de 1934. Embora esse número represente apenas 3,3 por cento dos casamentos registados, não inclue os casos em que um dos cônjuges, apezar de classificado com "branco", de acôrdo com as categorias locais, realmente tivesse qualquer grau de ascendência de côr. Por outras palavras, os casamentos de brancos com "branqueados" foram excluidos.[20] Representa, portanto, esta cifra, o número de inter-casamentos segundo o ponto de vista brasileiro; mas, como indicou um funcionário do govêrno, não reflete com exatidão a verdadeira extensão do cruzamento racial.

Os brancos da classe "alta" manifestam decidida oposição ao casamento com indivíduos pertencentes ao outro extremo da escala de *côr,* do mesmo modo como acontece em relação aos casamentos com indivíduos pertencentes ao outro extremo da escala de *classe.* Embora se realizem de vez em quando, os casamentos dessa natureza são ordinariamente recebidos com desagrado. Assim, de 149 estudantes brancos, 139, isto é, 93 por cento, responderam "Sim" à pergunta: "Faria objeção a casar-se com um preto"? De 140 estudantes nas mesmas condições, 93, isto é, dois terços, eram mesmo contrários a dansar com pretos.

O irmão de um ex-governador da Bahia, descendente de família cuja linhagem remonta a uma longa linha de

20. É certo, porém, que os casamentos entre "branqueados" e pardos estão incluidos.

aristocracia colonial e européia, nunca se tinha casado, mas vivera com uma amante negra da classe "baixa". Quando, em seu leito de morte, desejou desposar essa mulher e, assim, legimitar seus filhos, a família se opôs tão tenazmente que a tentativa foi abandonada. A oposição, porém, não se baseava apenas na côr, mas também, e de maneira talvez mais tenaz, na *classe*.

Portanto, os consórcios brancos-negros que envolvem membros da classe "alta" são ordinariamente extra-legais, fora do casamento. Nos círculos superiores, os casamentos inter-raciais tornam-se mais frequentes à medida que as côres ficam mais próximas uma da outra, ao longo do "continuum" branco-preto. Fraca oposição se levanta contra o indivíduo portador de "um pouco de raça", desde que êle possua também as necessárias características pessoais e familiais da classe "alta".

Conforme indicámos, casamentos entre indivíduos de côr diferente, como casamentos entre indivíduos pertencentes à mesma raça, normalmente se realizam dentro da mesma classe. Assim, de vinte e quatro casamentos havidos na Bahia, em que um dos cônjuges era *branco* e outro *preto,* os componentes de cada par, com exceção talvez de um casal, pertenciam à mesma classe. Quando tais casamentos ocorrem entre classes diferentes, isto é, entre indivíduos pertencentes a niveis diferentes de família, profissão ou renda, é normalmente o branco quem se beneficía da vantagem económica e social que se pode antecipar como resultado da união. [21] Falando do casamento de uma senhora branca, da Ilha de Maré, com um preto, outro preto explicava: "Foi mais para ela que para êle. Êle tinha dinheiro e ela não."

---

21. Até certo ponto, o mesmo se verifica quanto ao intercasamento *dentro* da mesma classe.

De 72 casos de inter-casamento sôbre os quais foi possivel obter informação exata e relativamente completa, 61, isto é, 85 por cento, foram contraidos por indivíduos procedentes do mesmo nível profissional. Dos outros 11 casos, em que os casamentos transpuseram as linhas de classe, em oito, isto é, 73 por cento, as vantagens sociais e económicas foram para o cônjuge branco. Nos três casos restantes, de indivíduos brancos que desposaram indivíduos de côr pertencentes a nível ocupacional inferior, os brancos eram todos mulheres, circunstância que razoalvelmente era de esperar-se, numa sociedade em que as mulheres estão ordinariamente em desvantagem social e, ao mesmo tempo, sofrem pressão para evitar o celibato.

De 35 destes casos, em que foi possivel obter informação segura a respeito da condição financeira, apenas em oito os cônjuges eram do mesmo nivel económico. Dos 27 restantes, em 21 casos, isto é, em 80 por cento, a posição financeira do branco era menos favorável que a do cônjuge de côr. Dos outros seis casos, nos quais a vantagem monetária estava com o indivíduo mais escuro, três dos brancos eram homens e três eram mulheres.

Um dos homens tinha desposado a filha de um educador mestiço, respeitado e reverenciado como "autoridade" em gramática portuguesa, com quem vários bahianos da classe "alta" tinham estudado, e em cuja família, em razão do prestígio do pai, qualquer pessoa na Bahia consideraria uma honra ser aceito. Ainda mais, a diferença de nivel económico entre as duas famílias era ligeira. Outro desposára uma "linda morena", cujo encanto físico e dotes psíquicos, dizem, compensavam largamente a diferença de nível económico.

Em 19 casos de inter-casamento havidos numa cidade do interior (Itaquara), 15 se realizaram entre indivíduos

do mesmo nível profissional. Dos quatro casos em que um dos cônjuges provinha de camada social "mais baixa" que a do outro, a vantagem social, em cada caso, viera beneficiar o cônjuge branco. Treze dos dezenove casais vinham do mesmo nível económico.

Pode-se dizer que a frequência de inter-casamentos, na Bahia, varia na razão inversa do nivel de classe. Por outras palavras, os inter-casamentos se realizam facilmente entre pessoas dos círculos "inferiores", de vez em quando envolvem brancos que estão subindo na escala de classe e raramente os pertencentes à classe "alta".[22]

Quando, porém, ocorrem inter-casamentos com indivíduos pertencentes à classe "alta", a "sociedade" não fecha completamente suas portas ao casal. "Algumas pessoas tomam suas dores e tentam tratá-los pelo modo usual; mas hà sempre uma diferença, especialmente si o preto é de classe baixa", comentava um membro da classe "alta". Si alguém se casa com pessoa bem mais escura, ouve-se dizer: "Êle não tem vergonha na cara."

"Mas com o Dr. Raul[23] seria diferente", acrescentou uma senhora branca, da classe "alta", mencionando um preto de destaque, homem de considerável encanto pessoal, tendo a compostura e o porte de um "gentleman", engenheiro hábil, encarregado durante seis anos do serviço sanitário da Bahia e que esteve durante vinte anos à testa de serviço similar na cidade e Estado de São Paulo, tendo em certa época sido senador federal e amigo dum ex-presidente do Brasil. É também considerado em todo o Brasil como principal "autoridade" brasileira sobre lingua tupi. Foi durante vários anos presidente de impor-

22. A generalização não vale para os "branqueados", isto é, os mestiços que passaram para a categoria dos "brancos".

23. O nome, evidentemente, é ficticio.

tante instituição social e intelectual da Bahia, entre cujos membros, que são principalmente brancos puros, se encontram muitos dos líderes intelectuais da cidade. "Sei de senhoras brancas que se sentiriam honradas em casar-se com êle".

O significado implicito desta observação é importantíssimo para compreender-se a situação racial existente na Bahia. Indica bastante claramente que a oposição ao casamento com pretos se baseia *mais em classe* que em raça. Quando a côr preta deixa de identificar o indivíduo como membro da classe "baixa", a oposição tende a diminuir. Quase não existe oposição ao casamento com mestiços claros, mesmo na classe "alta", especialmente si não apresentam nos traços fisionómicos, ou na côr, sinais muito evidentes de origem negra.

Em 1914, escrevia Theodore Roosevelt, a respeito do Rio de Janeiro: "Nas camadas inferiores os casamentos inter-raciais são frequentes, especialmente entre os negros e as numerosíssimas raças imigrantes vindas da Europa. Na classe média estes casamentos inter-raciais são raros e na classe alta quasi desconhecidos, em relação aos homens e mulheres em que a raça preta é evidente. Mesmo, porém, nas camadas superiores, aparentemente não existe qualquer preconceito contra o casamento com um homem ou mulher que tenha, digamos, sete oitavos de sangue branco; a quantidade restante de sangue negro é considerada como elemento que pode ser posto de lado".[24] Embora a aristocracia bahiana se tenha mantido tão endógama, ou talvez mais, que qualquer outro grupo similar no Brasil, individuos portadores de sangue negro estão agora se casando nas suas fileiras.

24. "Brazil and the Negro", *Outlook,* CVI (21 de fevereiro de 1914).

Um mestiço escuro, bahiano, comerciante de destaque e relativamente rico, fez a côrte a uma moça pertencente a distinta família branca e casou-se com ela. O ditado comum, ouvido a respeito deste caso de casamento inter-racial, resume talvez, expressivamente, a situação racial na Bahia: "Negro rico é branco e branco pobre é negro." É apenas um modo diferente de dizer que *classe* (de que a riqueza é um dos critérios) e não *raça*, é a credencial dominante.

Outro mestiço escuro, médico especialista de relevo, é casado com uma senhora loura. Devido à sua competência profissional, capacidade intelectual e encanto próprio, ocupa na comunidade uma posição elevada. É membro do clube social mais exclusivista, onde a qualidade de sócio constitue índice infalivel de "status" elevado. Tendo uma grande clínica, com clientes em grande parte pertencentes à elite, sua posição financeira é boa. Dizem que sua esposa é invejada por outras senhoras brancas

Ao ser interrogada sôbre si a posição social de uma senhora decai devido a seu casamento com um homem escuro, uma senhora da classe "alta" disse: "Depende, em grande parte, do marido. Pode ser que decáia; mas si êle fôr culto e requintado, talvez não. A mulher que desposasse o dr. Raul certamente não decairia."

É preciso, pois, distinguir entre casamentos *inter*-classe e *intra*-classe. As seguintes razões, apontadas por brancos que responderam afirmativamente à pergunta: "Faria objeção a casar-se com preto?", indicam que sua objeção era fundamentalmente baseada em classe, mais que em raça:

"Porquê raramente os pretos têm representação social."
"Por distinção de classe".
"Porquê são geralmente rudes e ignorantes."

"Porquê pertencem a uma classe baixa, indigna e geralmente deshonrada."

"Porquê me rebaixaria."

"Porquê os acho inferiores, intelectual e socialmente, e não me sentiria bem em sua convivência."

"Porquê a côr preta deturpa a nossa posição social."

"Porquê penso que a igualdade de condições é indispensavel para o casamento."

Todas essas alegações se reduzem talvez a uma só afirmação geral: Usualmente, o negro *não tem classe*.

É preciso, também, distinguir entre os indivíduos que são perceptivelmente negroides e os que são "branqueados", os que têm apenas "um pouco de raça". Como observou uma senhora branca, da classe "alta": "Com as tonalidades mais claras é diferente. Não é fácil traçar uma linha entre os brancos puros e os que têm apenas "um pouco de raça". A mistura racial tornou-se agora tão extensa que de outra maneira não haveria muita escolha." Frequentemente, mestiços muito claros desposam indivíduos brancos, sem que qualquer questão se levante. Por exemplo: numa família que apresenta ligeiros traços de ascendência africana, os quatro filhos e as duas filhas se casaram com "brancos finos" (como disse um de seus amigos). Um dêles se casou com a filha de distinto médico e professor de uma das Faculdades. Outro casou-se com um membro de uma família de destaque, da classe "alta". Uma terceira se casou com um jovem cuja família é rica e mora numa casa palaciana, numa das áreas residenciais "superiores". A quarta desposou um descendente da aristocracia colonial, mais tarde deputado estadual, advogado competente e professor de Faculdade.

Uma jovem branca, de "boa família", depois de responder negativamente à pergunta sôbre si se casaria com

um preto, foi interrogada: "Qual a côr mais escura que aceitaria de bom grado em seu marido?" Depois de refletìr um momento, replicou: "Alguem mais ou menos da côr de Reginaldo", referindo-se a um mestiço claro, de cabelo "bom".

Um importante comerciante apresenta ligeiros traços de linhagem negra, especialmente no cabelo. É inteligente, hábil, "dinâmico". Sua esposa é branca, elegante, graciosa. Sua filha, bonita e dona de "encantadora personalidade", passaria facilmente por branca em qualquer parte. Está noiva de um quasi branco, mas que apresenta alguns traços de ascendência negra.

Embora não se disponha de dados estatísticos, poder-se-ia dizer que a taxa de casamentos inter-raciais está provavelmente aumentando. À medida que o preto e o mestiço sobem de classe, é de esperar-se que assim aconteça. Vários indivíduos, pertencentes a niveis diferentes de classe, manifestaram-se certos de que o inter-casamento é mais comum hoje que outrora. "Antigamente as raças estavam muito mais separadas que agora", comentava uma cozinheira preta. "De vez em quando uma pessoa preta casava com branco, mas era raro. Os brancos costumavam dizer que era "uma mosca dentro do leite". Não havia muita mistura naquele tempo."

Talvez se possa dizer, portanto, que a ascendência africana, embora constituindo obstáculo inegavel ao casamento com pessoas pertencentes às classes "altas" da Bahia, quando facilmente observavel, *não é barreira absoluta* e pode ser vencida com auxílio de vantagens tais como fortuna, inteligência, capacidade profissional, beleza e encanto pessoal. O indivíduo em questão será aceito mais em razão das qualidades mentais e sociais que da ascendência racial.

Desde, porém, que não pode fugir à sua côr, mas ao contrário leva constantemente consigo este sinal indelével de "status" inferior, o negro tende a ser catalogado, por quem o encontra pela primeira vez, como membro do grupo de "status" inferior. Só à medida que êle simultânea ou posteriormente dá provas de ter outras características normalmente associadas à posição na classe "alta", tais como educação, habilidade profissional, riqueza, boas maneiras, etc., o conceito original se modifica; e mesmo assim, o fato de parecer-se com os membros da classe "baixa" continúa sendo um dos critérios para julgá-lo e constitue indubitavelmente um percalço.

É à luz desta distinção que se chega, talvez, a compreender o que à primeira vista parece ser desigualdade de tratamento baseada em raça. Desde que em grande extensão esta desigualdade de tratamento acompanha as linhas de côr, fica-se sujeito a presumir que se trata de algo semelhante à que se conhece nos Estados Unidos e a afirmar *ingenuamente* uma relação direta entre raça e desigualdade de tratamento. Mas focalizando a atenção nos homens de côr que subiram de classe, e que por esta razão já não estão sujeitos aos mesmos preconceitos que pesam sôbre seus companheiros que ainda não subiram, vê-se que a relação entre raça e desigualdade de tratamento não é *direta,* mas *indireta;* que a desigualdade não se baseia necessariamente em *raça* e sim em *classe,* atingindo na maioria dos casos, como seria inteiramente de esperar-se, individuos de côr, devido ao fato de ter a porção mais escura da população ficado concentrada durante séculos nas fileiras de "status" inferior.

Indubitavelmente, a raça foi, no Brasil, um fator que concorreu para fixar as classes e torná-las, pelo menos até certo ponto, hereditárias. Mas, como critério de classe, está progressivamente perdendo terreno, à medida que um

número cada vez maior de indivíduos de côr escura dá provas de possuir, ou de ser capaz de conquistar outras caracteristicas, índices de "status" superior. Fato significativo é que o preto ou o mulato escuro *pode* vencer o obstáculo da côr, *pode* contrabalançar esta desvantagem por meio de outras vantagens. Sua posição social não é fixa, nem rígida. Está sempre sujeita a modificação

IV

RAÇA E "STATUS" SOCIAL

CAPÍTULO VII

ASCENÇÃO SOCIAL DO MULATO

Desde os primeiros tempos do período colonial, a inter-mistura racial deu origem a um grupo intermediário de população, em situação mais favoravel que a de seus antepassados pretos para a ascenção social. Por serem geralmente escolhidos para as tarefas domésticas mais suaves e exigentes como mucamas, amas de criar e outros membros do serviço da casa, os escravos mulatos formaram, muito cedo, na história da escravidão brasileira, um grupo diferente dos que trabalhavam no eito.[1] Eram batizados, recebiam o nome do senhor e muitas vezes se casavam de acôrdo com as práticas legais e religiosas prescritas, fundando assim famílias legítimas e aumentando a segurança social de seus descendentes pela formação de uma tradição familiar.

Muitos mulatinhos, filhos ilegítimos do senhor, aprendiam a ler e escrever mais rapidamente do que os filhos brancos legítimos, sobrepujando-os nos estudos preparatórios e mesmo nos estudos superiores. O Recôncavo da Bahia mostra-nos vários dêsses casos.[2] Dizem que os

---

1. F. J. Oliveira Vianna, *Evolução do povo brasileiro* (2.ª ed.; São Paulo, 1933), p. 157; Jean Baptiste de Lacerda, "The Metis, or Half-breeds of Brazil", *Papers on Inter-racial Problems*, ed. G. Spiller (Londres, 1911), p. 379.

2. Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala* (2.ª ed.; Rio, 1936), pp. 324-25. Em todo este artigo, o autor muito deve a *Sobrados e Mucambos* (São Paulo, 1936), de Gilberto Freyre, especialmente ao seu capítulo vii.

filhos de padres eram particularmente felizes. Pertencendo geralmente a famílias de classe superior, possuindo dinheiro e prestígio, seus pais transmitiam tanto aos descendentes de côr quanto aos brancos, certas condições favoráveis de linhagem, de posição social, de intelectualidade e riqueza. Os filhos entravam facilmente nas profissões liberais e conseguiam, às vezes, "casamentos no seio das famílias mais exclusivistas".[3] Ainda hoje, ouvem-se comumente na Bahia expressões como estas: "Mais feliz que filho de padre" e "Filho de padre é sempre feliz".[4]

Também muito significativo era o sistema de criação adotado, pelo qual as crianças de côr, crescidas dentro da casa senhorial, os chamados "crias", "irmãos de criação", "moleques de estimação", chegavam a ser considerados "pessoas da casa", numa posição mais ou menos comparável à dos parentes pobres nos lares da Europa Medieval. Sentavam-se, muitas vezes, à mesa patriarcal como si fossem membros da família. Alguns chegavam mesmo a andar nos carros da família juntamente com os seus senhores.

Devido à situação de relações pessoais em que cresceram, os mulatos manifestaram tendências para desenvolver certos traços favoráveis à sua ascenção. Diz-se que eram geralmente mais inteligentes, mais agressivos, mais hábeis, mais astutos que os pretos puros. Por consequência, eram, muitas vezes, destinados às ocupações que exigiam maior habilidade, tais como as de sapateiro, carpinteiro, alfaiate, em que desenvolviam suas perícias profissionais, símbolos de valía pessoal maior que a ordinariamente atribuida ao trabalho não especializado.

3. Freyre, *Casa grande e senzala*, p. 324.

4. A ascenção social do filho de padre, "quando branco ou mestiço claro, tem-se feito sempre com grande facilidade" (*ibid.*, p. 324).

Por terem sido libertados de preferência aos pretos, os mulatos começaram desde cedo, no período colonial, a fazer parte das classes livres. [5] A desproporção numérica entre os escravos pretos e os mulatos, que já se fazia notar antes de 1800, tinha-se tornado muito grande no fim do primeiro quartel do século XIX. Em 1822, por exemplo, os pretos livres no Maranhão eram calculados em 9.308, e os mulatos livres em 25.111. Sómente 6.580 mulatos sofriam ainda o cativeiro, em contraste com o número de 77.954 pretos. Assim, nêsse importante centro de concentração negra, tinham sido libertados, até 1822, mais de ¾ dos mestiços e apenas aproximadamente ⅛ dos negros puros. Em 1828, Walsh relatava que havia no Brasil, aproximadamente, 160.000 pretos forros e 400.000 mulatos livres. Em 1835, de um total de 170.000 mulatos em Minas Gerais, apenas 40.000, isto é, menos de ¼, eram escravos, enquanto que de 305.000 pretos (de acôrdo com uma estimativa), aproximadamente 5/6, isto é, 250.000, estavam ainda em cativeiro. [6] Embora não disponhamos de dados relativos à Bahia, é provavel que proporções semelhantes também ali existissem.

Estes mulatos livres, em número consideravel, começaram sua ascenção na escala social tornando-se pequenos lavradores, sitiantes e rendeiros, ou artezãos (tanto rurais como urbanos), vendedores ambulantes; proprietários de pequenas lojas, etc., colocando-se ao lado dos brancos de

5. "Em 1773 já um alvará d'el-Rei de Portugal falava de pessoas "tão faltas de sentimento de Humanidade e de Religião", que guardavam, nas suas casas, escravos mais brancos do que elas com os nomes de pretos e de negros." (Freyre, *Sobrados e Mucambos*, p. 327).

6. Maurice Rugendas, *Voyage pittoresque dans le Brésil*, traduzido do alemão por de Colbery (3 vol.; Paris, 1835), p. 27.

classe baixa que ainda não tinham subido ou que não possuiam para isso a necessária capacidade.

Os pretos livres, bem como os mulatos livres, puderam, mais facilmente que seus irmãos norte-americanos, estabelecer-se nas profissões manuais, porque em geral os descendentes dos europeus no Brasil desprezavam o trabalho manual, o que é comprovado pelo ditado "trabalho é para cachorro e negro". "Fosse qual fosse a energia que exercessem seus pais imigrantes, seus filhos brasileiros geralmente absorveram o preconceito colonial contra o trabalho e assumiram ares de fidalgos." A penetração de homens de côr na agricultura ou no artezanato "de modo nenhum provocava ciume dos europeus". [7]

A mobilidade, tanto vertical como horizontal, da população brasileira facilitou a ascenção. Mudanças de "status" durante a vida de um indivíduo era fenômeno comum e às vezes rapidíssimo, situação refletida no ditado popular: "Pai taberneiro. filho cavaleiro, neto mendicante". Mesmo em centros fidalgos como Bahia e Pernambuco, nunca existiu endogamia absoluta entre a aristocracia rural. Nas cidades, pequenos empregados e negociantes, e, no interior, modestos proprietários de pequenas fazendas e pequenos criadores — todos aspiravam penetrar na aristocracia rural e alguns alí conseguiam colocar-se. [8]

Igualmente significativa era a mobilidade em espaço, isto é, a liberdade de locomoção. Mulatos claros, de origem escrava, conseguiam muitas vezes, em áreas distantes do lugar de seu nascimento, passar por descendentes de pessoas livres. Puderam, assim, livrar-se facilmente do estigma social da origem escrava. Uma das funções

7. H. A. Wyndham, *The Atlantic and Slavery* (Londres. Oxford University Press, 1935), pp. 249-50.
8. Vianna, *op. cit.*, p. 153.

das bandeiras e monções[9] foi auxiliar indivíduos ambiciosos, aos quais a migração e a liberdade de uma região apenas em vias de ser povoada pareciam oferecer meios mais rápidos e seguros de ascenção social. Muitos mestiços buscaram novas residências, tornando-se criadores, pequenos fazendeiros, etc..[10] Muitas vezes eram escravos fugidos.[11] Nas cidades se tornavam pedreiros, sapateiros, vendedores ambulantes, funileiros, soldados, atores, chegando mesmo, às vezes, até à pequena burguesia.[12]

---

9. As "bandeiras" (também chamadas "monções") são bem conhecidas no Brasil. Eram realizadas por rijos exploradores que abriam caminho para o interior ou assaltavam aldeias indígenas em busca de escravos.

10. Freyre, *Sobrados e mucambos*, pp. 190-191, 205, 238.

11. "Ouví contar de um mulato escravo que fugiu de seu dono e que depois de alguns anos se tornou muito rico comprando terras e gado. Um dia, tinha êle reunido nos cercados grande número de cabeças de gado e estava combinando com seus boiadeiros enviá-las para diversos lugares, onde seriam vendidas, quando surgiu um extranho, completamente só, que se dirigiu para êle e disse-lhe que desejava falar-lhe em particular. Pouco depois ambos se afastaram e ao ficarem a sós o dono da propriedade disse: "Agradeço-lhe não ter mencionado na presença de meu pessoal a relação existente entre nós." Era o senhor do mulato. Estava em dificuldades e viera visitá-lo esperando obter dele alguma cousa. Disse que ficaria muito agradecido com aquilo que seu escravo quisesse dar-lhe. Bem sabia ser-lhe impossivel reclamar o escravo, pois estava em poder do mulato, que poderia mandar assassiná-lo imediatamente. O escravo deu ao senhor algumas centenas de bois e ordenou que alguns de seus homens o acompanhassem até um mercado, explicando a seus boiadeiros que pagava assim uma velha dívida que só agora lhe era reclamada." (Henry Koster, *Travels in Brazil*, 1809 *to* 1815 [2 vols.; *Philadelphia*, 1817], I, 244-45).

12. Vianna, *op. cit.*, p. 143. Em 1774, uma lei deu aos pardos acesso a "todos os ofícios, honras e dignidades, sem discriminação por questão de côr" (*Anais da Biblioteca Nacional*, XXXVII [1913], 85). Vide também Pedro Calmon, *História social do Brasil* (3 vols.; São Paulo, 1937-39), I, 167.

Por aproximar-se mais que o preto das características físicas dos europeus, o mulato teve mais facilidade em apropriar-se de certos símbolos de "status" — o sapato pequeno e a botina, por exemplo, cujo uso, no Brasil colônia e império, era índice importante de posição social.[13] Pés pequenos, especialmente entre as mulheres, eram e são ainda tidos como elegantes.

À medida que subia de classe, o mulato passou a ocupar uma espécie de situação intermediária, diferente tanto da do europeu dominante quanto da do africano escravizado. No período colonial, "para conciliar a repugnância dos brancos em se nivelarem com os mulatos", estes foram segregados, quando em serviço militar.[14] Assim, na Bahia e outros lugares, foram organizados batalhões à parte para brancos, para pardos[15] e para pretos.[16] Do mesmo modo surgiram organizações religio-

---

13. "Quando o uso dos sapatos e das botinas — a princípio elegância quasi sómente de reinois — generalizou-se entre a aristocracia brasileira de homens e mulheres de pé pequeno, compreende-se a dificuldade dos pretos para se acomodarem, mesmo quando pagens, a êsse elemento aristocratizante e europeizante, tão contrário à anatomia dos seus pés largos e chatos. Os mulatos, não; bem feitos de pé pelo critério europeu — os pés finos e compridos — puderam adaptar-se mais facilmente ao uso dos sapatos, que Handelmann observa ter constituido no Brasil do século XIX um dos sinais de distinção de classe". (Freyre, *Sobrados e mucambos*, pp. 329-30).

14. Vianna, op. cit., p. 164. Vide também, do mesmo autor, *Populações Meridionais do Brasil* (3.ª ed.; São Paulo, 1933), p. 140.

15. Na Bahia, o Regimento dos Pardos. Vide Luiz dos Santos Vilhena, *Cartas*, editadas e anotadas por Braz do Amaral (2 vols.; Bahia, 1922), pp. 253-54.

16. Na Bahia, como em outros lugares, Os Henriques.

sas separadas, para pardos (Palma, Guadelupe, Boqueirão), bem como para pretos.[17]

Oliveira Vianna identifica, na sociedade rural brasileira do século XVIII, três camadas sociais distintas: os *senhores* da classe superior, em que predominavam os brancos puros; os "homens livres", rendeiros, artezãos, pequenos comerciantes e funcionários, a que se juntavam os mulatos; e os escravos da camada inferior, em que predominavam os pretos.[18]

Mas, parece que a duração desta organização de classes foi breve. À medida que a linha de côr cedia sob a pressão do mulato em ascenção, alguns dos mais capazes e mais bem sucedidos rompiam os obstáculos e penetravam na camada superior.

O desenvolvimento das cidades aumentou as possibilidades de progresso econômico para indivíduos que eram, como os mulatos, conhecidos por sua habilidade de artezão e — o que era mais importante — por sua capacidade intelectual.[19] O aparecimento das academias superiores, em princípios do século XIX, ofereceu aos mestiços mais capazes possibilidades que anteriormente não estavam ao seu alcance. Uma vez que os mulatos, segundo se diz,

---

17. Na Bahia, Rosário de João Pereira, Barroquinha, Corpo Santo, Rosário "ao pé do Pelourinho". Cf. também "O cemitério dos africanos era situado ao lado do cemitério da Misericórdia, conforme se pode ver indicado no mapa topográfico da Cidade do Salvador e seus subúrbios, levantado e dedicado à ilustre Assembléia Provincial, por Carlos Augusto Weyll." (J. B. von Spix e C.F.P. von Martius, *Através da Bahia* [excertos da obra *Reise in Brasilien* (3 vols.; München, 1823-31)], tradução de Pirajá da Silva e Paulo Wolf [3.ª ed.; São Paulo, 1938], pp. 141-142 [nota do tradutor]).

18. Vianna, *Evolução do povo brasileiro*, pp. 72-73.

19. *Ibid.*, p. 151; Freyre, *Sobrados e Mucambos*, pp. 160-61, 190

se distinguiam por sua capacidade mental nos empreendimentos em que esta é essencial ao sucesso, o desenvolvimento desses centros de estudos superiores deu aos mais ambiciosos e bem dotados dentre êles fácil acesso às classes de profissões liberais, especialmente como doutores e bachareis. Muitos jovens mulatos promissores foram auxiliados, na obtenção de uma carreira, por indulgentes pais brancos ou por outros parentes e amigos da classe dominante.

De um notavel intelectual brasileiro, cujo pai era fazendeiro bahiano e cuja mãe era escrava negra, disseram-nos:

"Raul era muito inteligente e revelava em seus estudos uma capacidade notavel. Dizem que quando criança, em Santo Amaro, costumava escapulir, tarde da noite, depois que o senhor de sua mãe tinha ido deitar-se, para estudar à luz do lampeão da rua na esquina junto à sua casa. Ao descobrir êste fato, seu pai ficou muito impressionado. E seu interêsse se multiplicou ao perceber outros indícios da inteligência e da aplicação de Raul. Supriu-lhe todas as necessidades. E ao deixar o Recôncavo para ir à Bahia, levou-o consigo e lá, sob sua direção, Raul frequentou a escola primária, onde teve, por companheiros brancos, os sobrinhos de seu pai e outros. Mais tarde, quando foi para o Rio, o pai de Raul levou-o em sua companhia e enquanto êle viveu o menino não mais o deixou".[20]

Raul era mulato bem escuro e de cabelo encarapinhado. Chegou a ser cidadão importante e fazia-se notar não sómente por sua bela aparência, compostura e encanto pessoal, mas também por sua inteligência e competência profissional. Foi o amigo predileto de um dos recentes presidentes do Brasil.

20. De um carta escrita ao autor por alguém que foi criado na mesma comunidade que a pessoa em questão e que a conhecia há muito tempo.

No que concerne à ascenção do mulato, é também importante o fato de que em começos do século XIX a volta de jóvens profissionais liberais que tinham sido educados na Europa — em Coimbra, Montpellier, Paris e outros centros — aumentou o prestígio cada vez maior das profissões liberais em ascenção. Êsses jóvens advogados e médicos, entre os quais havia certo número de mulatos inteligentes, depois de terem sido educados no estranjeiro voltavam ao Brasil geralmente mais experimentados, mais bem informados, mais polidos que seus irmãos ou meio-irmãos das fazendas, do exército ou do clero. Exerciam, segundo nos disseram, atração especial sobre as senhoras da classe superior daquele tempo. A importação de modas do Continente — perfumes, penteados de París e sapatos ingleses — usos com que êsses jóvens voltavam já familiarizados, vinha reforçar sua posição entre a elite. O crescente prestígio da mocidade, acelerado pelo govêrno popular do jovem imperador D. Pedro II, juntamente com o crescente domínio das cidades, onde se estabeleciam os jóvens formados, também contribuiram para sua ascenção social.

A rutura da antiga ordem baseada na escravidão, devida ao declínio do monopólio açucareiro, à crescente dependência dos senhores rurais em relação aos intermediários e negociantes urbanos, ao progresso da campanha abolicionista — que afinal levou um número considerável de escravos a desertar os engenhos — também facilitou a ascenção das profissões liberais. Uma transferência gradativa de prestígio se processava, passando da aristocracia rural, que tinha sido quase exclusivamente européia, para a intelectualidade urbana,[21] que cada vez mais incluía mulatos, especialmente os mais claros, como por exemplo:

21. Para um esboço da ascenção da aristocracia brasileira, vide Alan K. Manchester, "The Rise of the Brazilian Aristo-

Gonçalves Dias, Natividade Saldanha, José do Patrocínio, Machado de Assiz, Barão de Cotegipe, Olavo Bilac, Domingos Caldas Barbosa, Sales Torres Homem, Nilo Peçanha, Domicio da Gama, Dom Silvério Gomes Pimenta, Dom Luiz Raimundo da Silva Brito, Tobias Barreto, Antônio Veiga, José Maurício, Auta de Souza, Francisco Gé Acabaya de Montezuma, os irmãos Rebouças e "centenas de outros brasileiros de alta capacidade mental" como diz João Dornas Filho, "que deram ao país um lustre imenso".[22]

Dom Pedro II deu foros de nobreza a um notável mulato, mais tarde familiarmente conhecido por "Barão de Chocolate".[23] O Conde de Gobineau diz ter encontrado três mulatas como damas de honra da Imperatriz do Brasil, sendo uma "marron", outra "chocolat clair", e outra "violette".[24] Montezuma tornou-se visconde e teve assento no Senado nacional, bem como Sales Torres Homem. Os melhores elementos da aristocracia frequentavam as recepções oferecidas ao notável engenheiro André Rebouças.[25] Seu irmão Antônio, deputado federal, ao pedir que se incluisse no Conselho da Coroa um representante da população mulata, foi atentamente ouvido pela Câmara.[26] Domicio da Gama e Barão de Cotegipe foram durante muito tempo elementos destacados dos círculos políticos e diplomáticos. Dom Silvério Gomes Pimenta tornou-se Arcebispo. Parece que nenhum músico recebeu

---

cracy", *Hispanic American Historical Review*, XI, n.º 2 (maio, 1931), 145-68.

22. *A Escravidão no Brasil* (Rio, 1939), p. 228.

23. Freyre, *Casa grande e senzala*, p. 190 n.

24. Freyre, *Sobrados e mucambos*, p. 354.

25. Visconde de Taunay, *Homens e cousas do Império* (São Paulo, 1924), p. 145, citada por Calmon, *op. cit.*, II, 114.

26. Antônio Pereira Rebouças, *Recordações da vida parlamentar* (2 vols.; Rio, 1870), I, 524, citada por Calmon, *op. cit.*, II, 112-113.

na côrte maiores distinções do que o mestiço José Mauricio. Domingos Caldas Barbosa, filho de uma negra de Angola, adquiriu fama considerável nos salões do Rio de Janeiro e de Lisboa, como cantor de músicas populares. A escultura de Antônio Francisco Lisboa, mais conhecido por Aleijadinho, a qual data do século XVIII e ainda hoje pode ser vista nas velhas igrejas de Ouro Preto, Sabará, São João d'El Rei e outras cidades de Minas Gerais, provocou comentários muito favoráveis. A José Basilio da Gama, cujo "Uruguai" tem sido considerado o melhor poema épico do período colonial, ao escritor Machado de Assiz e ao poeta lírico Antônio Gonçalves Dias foram ũnanimemente conferidas posições de destaque na literatura brasileira. Tobias Barreto foi consagrado como poeta, mas ainda mais como jurista e comentador das obras filosóficas alemãs que traduziu. José da Natividade Saldanha, hábil poeta, foi um dos líderes da revolta do Recife, em 1824.

José do Patrocinio tornou-se jornalista capaz e exerceu influência poderosa no movimento abolicionista. Joaquim Manuel foi violinista de considerável talento. Francisco Braga viu consagradas várias de suas composições e foi mais tarde convidado para ensinar composição no Instituto Nacional de Música. O mulato bahiano Francisco Chagas, mais conhecido por "Cabra", esculpia imagens com tal perícia, que pelo menos cinco delas (Nossa Senhora do Carmo, São Benedito, São João e Madalena, Nossa Senhora das Dores e o Senhor da Redenção), ainda podem ser vistas na Igreja do Carmo. Valentim da Fonseca e Silva, popularmente conhecido por "Mestre Valentim", tornou-se famoso como perito em ourivesaria. O mulato Jesus foi figura notável de uma influente escola de pintura, que floresceu na Bahia no século XVIII. Crispim do Amaral, mais conhecido por seu pseudónimo,

"Falstaff", e Pedro Américo, figuram entre os pintores brasileiros considerados como os mais competentes do século XIX. Antônio Gonçalves Teixeira e Souza, Laurindo Rabelo e Gonçalves Crespo foram consagrados no mundo literário brasileiro e, pelo menos este último, também no mundo português. O psiquiatra Juliano Moreira tornou-se diretor geral do Hospício do Rio de Janeiro e foi eleito professor honorário da Faculdade de Medicina da Bahia. O nome do hospital "João de Deus" foi em 1936 mudado para "Hospital Juliano Moreira", em homenagem a êste psiquiatra. Teodoro Sampaio tornou-se largamente conhecido e respeitado em todo Brasil, como engenheiro, intelectual e estudioso de linguística. José Ferreira de Menezes, Monteiro Lopes, Cardoso Vieira, Eliseu César, Evaristo Ferreira da Veiga, foram, todos, políticos influentes, de reputação nacional. Luiz Gama, jornalista e advogado mulato, nascido duma escrava da Bahia, tornou-se bastante popular não sómente em São Paulo, onde veio a residir, mas em todo o Brasil. Pelo menos um Presidente da República, Nilo Peçanha, teve ascendentes africanos.[27]

Dizem que a família real dava o exemplo de aceitação social dos brasileiros de côr e brandamente repreendia os brancos que se mostravam hesitantes a êsse respeito. Dom João VI, em suas audiências em S. Cristovão, recebia cordialmente homens de todas as condições e os dois Pedro (Dom Pedro I, Dom Pedro II) continuaram a tradição. Certa vez, num baile da Côrte, a Princesa Isabel, percebendo que uma dama tinha recusado dansar com André Rebouças, ofereceu-se para dansar

27. Para informações mais detalhadas sôbre mestiços brasileiros eminentes vide Arthur Ramos, *The Negro in Brazil* (Washington, 1939), *passim*.

com êle a valsa seguinte, "desagravando o grande professor". [28]

A aceitação estava então se estendendo. A princípio, só os mestiços excepcionalmente dotados, ou os mais aproximados aos europeus quanto à côr, foram incorporados aos círculos superiores. Mas o "brilho dos títulos doutorais consegue, é certo, vencer certas repugnâncias da classe branca" que foram, "nos três séculos anteriores, vivíssimas e incoerciveis". [29] Assim também o uniforme do exército, especialmente "a farda cheia de dourados de oficial", transformou alguns mulatos em brancos aristocratas. [30]

A ascenção dos mestiços foi também facilitada pela convicção, que pelo menos desde fins do século XVIII se vinha cristalizando no espírito dos intelectuais brasileiros, de que os negros — cujas costas e braços possantes tinham durante muito tempo fornecido ao país a mão de obra necessária — eram em parte consideravel os construtores do Brasil. Não apenas a labuta do escravo, mas também as energias criadoras das pessoas livres de côr, foram exaltadas em prosa e verso; [31] e êste apreço dado

---

28. Calmon, *op. cit.*, II, 116. Afonso de E. Taunay (em carta ao autor) narra da seguinte maneira o incidente: "A princeza D. Isabel, Condessa d'Eu, herdeira do trono, que num baile da Côrte fez questão de dansar com um mulato quase negro (aliás homem do maior valor mental e moral), André Rebouças, para censurar a atitude de certas das suas damas que não o queriam como par".

29. Vianna, *Populações Meridionais do Brasil,* p. 145.

30. Freyre, *Sobrados e mucambos,* p. 318.

31. Vide Borges dos Reis, "Colonos indígenas e escravos", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia,* XXVIII (1902), 61; e também a estrofe de Alvarenga Peixoto:

"...homens de vários acidentes
pardos, pretos, tintos e tostados
...os fortes braços feitos ao trabalho"



ponsabilidade. Mais uma vez os mestiços se destacaram, não como um grupo *em si,* mas como indivíduos elegíveis.

É preciso não negligenciar o papel do sexo e do amor romântico na ascenção dos mulatos. A atração sexual que o mulato exercia sobre moças de famílias ricas e influentes levou às vezes à fuga, ou ocasionalmente, mas com frequência cada vez maior, a casamentos com assentimento dos pais.[33] De maneira semelhante, as mulheres mulatas se beneficiaram do mito da potência sexual dos híbridos,[34] da elevada mortalidade das mulheres brancas (principalmente durante o século XIX) e dos consequentes casamentos sucessivos de velhos patriarcas que procuravam um graú cada vez maior de estímulo sexual. Casos de "casamentos de brancos já idosos, cincoentões, de família ilustre — filhos de barões, e bem situados na vida — com mulatas quadrarunas e octorunas bonitas, vestindo-se com geito de brancas e com a aparência ou aura de ardência sexual fora de comum"[35] eram cada vez mais frequentes. O escândalo criado por essas uniões

33. "Mas suas filhas, as yayás dos sobrados, as sinhás das próprias casas-grandes de engenho, deixando-se raptar por aqueles donjuans plebeus ou de côr... Sellin assinalou o grande número de moças raptadas... na segunda metade do século XIX. Eram moças a quem os pais não consentiam, ou por questão de sangue, ou de situação social, o casamento com os homens de sua predileção sexual ou sentimental" (*ibid.*, pp. 156-57). Veja-se também o romance *O Mulato* (3.ª ed.; Rio, 1889), de Aluisio de Azevedo, cujo herói é um bacharel mulato, educado na Europa, que se enamorou de uma moça branca, pertencente a família "cheia de preconceitos de branquidade". Gilberto Freyre chama este livro de um "verdadeiro documento humano recortado da vida provinciana do seu tempo."

34. Um dito popular comumente ouvido na Bahia é: "A branca para casar, a negra para trabalhar, a mulata para ... (relações sexuais)".

35. Freyre, *Sobrados e mucambos,* p. 337.

pareceu semelhante ao que na Inglaterra provocava o casamento de um "gentleman" com uma empregada: a princípio surpresa, depois aceitação gradativa.

Atualmente, os mestiços estão obtendo consideração social em proporção cada vez maior. Encontram-se entre êles distintos advogados, juristas, médicos, engenheiros, políticos, diplomatas, sacerdotes, educadores, magnatas de negócios e do comércio, músicos, pintores, poetas, romancistas, jornalistas, fazendeiros, etc..[36] Por outras palavras, os mulatos já penetraram até o próprio cimo da escala social.[37]

A princípio o movimento foi provavelmente, em grande parte, vertical. Depois de terem obtido alguma competência econômica ou profissional e definitivamente estabelecido seu valor pessoal, os mulatos tenderam a ser reconhecidos como indivíduos "de exceção", isto é, mais como indivíduos que como *membros de um grupo.* À medida que o número dêsses indivíduos "excepcionais" se multiplicava, as convenções sociais eram submetidas a uma pressão constantemente aumentada, desde que é difícil tratar um indivíduo excepcional, em situações de convivência social íntima, de maneira diferente daquela pela

---

36. Vide Lacerda, *op. cit.*, pp. 381 82; Manoel de Oliveira Lima, *The Evolution of Brazil Compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America* (Palo Alto, 1914), p. 39; Rüdiger Bilden, "Laboratory of Civilization", *Nation,* CXXVIII (Janeiro, 16, 1929), 73; Thomas Ewbank, *Life in Brazil* (New York, 1856), p. 267; Professor e Mrs. Louis Agassiz, *A Journey in Brazil* (Boston e New York, 1888), p. 124; Theodore Roosevelt, "Brazil and the Negro", *Outlook,* CVI (Fevereiro, 1914), 409.

37. Para acelerar sua ascenção social, os mestiços desenvolveram certos traços característicos de personalidade: sorrisos e maneiras afaveis, uma cordial manifestação de hospitalidade, uso de diminutivos como meio de ser ao mesmo tempo respeitoso e íntimo (Freyre, *Sobrados e mucambos,* pp. 357-58).

qual êle é tratado em círculos intelectuais, comerciais ou políticos. Esta "pressão por coerência" nos "mores" veio, com o tempo, a modificar a conduta.[38]

Assim, à medida que os mestiços subiam de classe, o movimento ascencional se acompanhava do que se poderia chamar "progressão horizontal". O indivíduo que estava subindo de classe e se estabelecendo nas camadas econômicas e intelectuais mais elevadas, começou a penetrar nos "santuários íntimos" dos grupos sociais mais exclusivistas, abalando tabús matrimoniais e familiais. A tradição de classe, na medida em que tinha sido fixada pela raça, cedeu gradualmente lugar à pressão irresistível exercida sôbre ela pela ascenção dos mulatos.

Esta ascenção foi acompanhada pelas tensões pessoais que o indivíduo ordinariamente experimenta durante o processo de passagem de uma classe para outra. Na vida pessoal dos primeiros mulatos que penetraram na camada superior, refletia-se o fato de participarem de dois mundos diversos, e até certo ponto antagônicos, que em suas personalidades se encontravam e se fundiam, por assim dizer-se. Por esta razão, eram talvez, pelo menos até certo ponto, "homens marginais".[39]

Mas o mulato brasileiro era "marginal" mais no sentido cultural que no sentido racial. Muitas vezes êle passou, durante sua vida, do mais baixo degrau da escala social para a camada mediana ou mesmo superior. Al-

---

38. Ainda mais, os interesses de classe tenderam a tornar-se cada vez mais importantes e, finalmente, a ligar os membros da mesma classe pelos laços sentimentais, atitudes e ideais comuns, e, assim, a transpôr as linhas de côr ou de ascendência racial.

39. Vide Robert E. Park, "Human Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology*, XXXIII (maio de 1928), 881; Everett Stonequist, *The Marginal Man* (Nova York, 1937).

cançou certa dose de consideração social e gozou de certas vantagens da classe superior. Mas era, ao mesmo tempo, muito sensivel à sua origem servil e ao fato de trazer consigo, inevitavelmente, em suas caracteristicas físicas, a marca de um "status" inferior. Assim, Gonçalves Dias foi "a vida inteira um inadaptado tristonho. Uma ferida sempre sangrando, embora escondida pelo croisé de "doutor". Sensivel à inferioridade de sua origem, ao estigma de sua côr, aos traços negróides gritando-lhe sempre do espelho: Lembra-te de que és mulato!"[40] O mulato fez-se então notar pelo uso extravagante de perfumes, o que parece ter sido um excesso de compensação para o cheiro corporal (a assim chamada *catinga* ou *budum*) que se diz ser caracteristico dos africanos. Em casa, o mulato muitas vezes procurava evitar que as visitas vissem o "tira-teima da família", o parente cuja côr escura ou feições negróides traiam muito claramente sua origem "menos nobre". Numa tentativa para convencer a si mesmo e aos outros de sua identidade com a camada superior, o mulato muitas vezes desenvolveu um arianismo enfático, tornando-se, como Machado de Assiz ou Olavo Bilac, "cúmplice do branco contra o preto".[41]

É preciso notar que embora os mulatos claros geralmente formassem a vanguarda desta luta pela ascenção e constituissem a maior parte dos individuos de côr que progrediam, não monopolizaram completamente a ascenção.[42] Foram seguidos, e em alguns casos notáveis ul-

40. Freyre, *Sobrados e mucambos,* p. 320.

41. Ibid., pp. 335, 355, 368; Freyre, *Casa grande e senzala,* pagina 324.

42. Vide Manoel Querino, "Os Homens de Côr Preta na Historia", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia,* XLVIII (Bahia, 1923), p. 353-63; vide também Augusto Vitorino Alves Sacramento Blake, *Dicionário Bibliográfico Brasileiro* (Rio, 1893), II, 452-5.

trapassados, por indivíduos procedentes da porção mais escura da população. Assim Henrique Dias, o herói negro da expulsão dos holandeses de Pernambuco, foi feito membro da nobreza e agraciado com a Ordem de Cristo.[43] Um preto foi, até hà pouco, presidente de importante instituição intelectual e social na Bahia. Outro é membro do clube mais exclusivista. Mas a presença de pretos entre a classe "mais elevada", ainda hoje é bastante rara. No esfôrço para alcançar posição mais alta na ordem social, os pretos tiveram de lutar ainda mais decididamente contra os obstáculos representados pelo fato de partirem do ponto "mais baixo" e de trazerem constantemente consigo um sinal físico de ascendência escrava, isto é, um símbolo de "status" inferior.

43. Heinrich Handelmann, *História do Brasil* (Tradução em português, pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, do *Geschichte von Brasilien* [Berlim, 1860]; 2 vols.; Rio, 1931), I, 381.

CAPÍTULO VIII

COMPOSIÇÃO RACIAL DAS CLASSES NA ATUAL SOCIEDADE BAHIANA

EXISTE, na Bahia, uma ordem social de livre competição, na qual os individuos pleiteiam uma posição baseada, principalmente, no mérito pessoal e favoráveis condições de familia. Na determinação do "status" social, a competência do individuo tende a superar a origem racial.

Entretanto, a parte mais escura da população teve de lutar com as sérias desvantagens de terem seus pais, avós, ou outros ascendentes próximos começado "de baixo", como escravos da classe branca dominante, e de exibirem sempre, em virtude da côr e de outros característicos físicos, as marcas indeléveis da ascendência escrava, simbolos indestrutiveis de um "status" inferior.

NAS OCUPAÇÕES

Não é, portanto, surpreendente, o fato de os pretos relativamente puros concentrarem-se ainda nos empregos de baixo "status" e de pequeno salário e, também, sua diminuição gradual à medida que se sobe na escala ocupacional até os níveis superiores, onde raramente são encontrados.

Mas os mestiços, especialmente os mulatos mais claros, revelam forte tendência para subir na escala ocupacional. Embora os individuos mais escuros ocupem grande número de empregos de pequenos salários, os mulatos mais claros tendem a concentrar-se numa posição média, enquanto que um número considerável, especialmente

de mestiços muito claros, penetrou nas camadas "superiores."

Os brancos, como era de prever-se, estão concentrados nos níveis "superiores." Seu número, tanto absoluto como relativo, diminue ràpidamente à medida que se desce na escala ocupacional, havendo apenas uma pequena porcentagem nas posições "inferiores."

Entre os empregos em que verificámos o predomínio dos mulatos e dos pretos, aqueles em que parece haver mais pretos que mulatos estão indicados no quadro 8, juntamente com as porcentagens correspondentes da amostra estudada. Os mulatos, em todos os casos, eram predominantemente escuros.

QUADRO 8

DISTRIBUICAO RACIAL NA BAHIA NOS EMPREGOS EM QUE PARECEM PREDOMINAR OS PRETOS, 1936

OCUPAÇÕES	Amostra	PORCENTAGEM				
		Pretos (a)	Mulatos	Brancos	Cafusos	Total
Carregadores	100	93,0	7,0	0,0	0,0	100,0
Lavadeiras	200	89,5	9,5	0,0	1,0	100,0
Carroceiros	100	83.0	15 0	0,0	2,0	100,0
Pedreiros	125	82,4	16,8	0,0	0,8	100,0
Estivadores	125	81 6	15,2	1,6	1,6	100,0
Domésticos	250	78,8	18,8	0,8	1,6	100 0
Trabalhadores de rua	225	78,3	21,2	0,5	0,0	100,0
Baleiros ambulantes	100	77,0	21,0	1.0	1,0	100,0
Sapateiros	70	74,4	22,8	2,8	0,0	100,0
Vendedores ambulantes	200	68,5	28.0	3,5	0,0	100,0
Jornaleiros	100	68,0	31,0	1,0	0,0	100,0
Engraxates	50	66,0	32,0	2,0	0,0	100,0
Motorneiros de bonde	80	60,0	32 5	5,0	2,5	100,0
Motoristas de caminhão	150	44,7	43,3	10,7	1,3	100,0

(a) Naturalmente, é possivel que individuos um pouco misturados estejam incluidos nesta categoria. A côr e o tipo do cabelo foram as diferenças especialmente notadas.

Nestes empregos (nos quais pretos e mulatos predominam), aqueles em que ha provavelmente mais mulatos que pretos estão indicados no quadro 9.

QUADRO 9

DISTRIBUIÇÃO RACIAL NOS EMPREGOS EM QUE OS MULATOS PARECEM PREDOMINAR SÔBRE OS PRETOS, 1936

OCUPAÇÕES	Amostra	PORCENTAGEM				
		Mulatos	Pretos	Brancos	Cafusos	Total
Barbeiros (a)	150	74,0	20,0	6,0	0,0	100,0
Músicos de banda (b)	98	68,4	23,5	8,1	0,0	100,0
Lixeiros	75	62,7	34,7	2,6	0,0	100,0
Fiscais de bonde	50	62,0	24,0	10,0	4,0	100,0
Condutores de bonde .	80	58,8	22,5	16,2	2,5	100,0
Bombeirôs (b)	100	58,0	32,0	9,0	1,0	100,0
Cobradores de ônibus	90	54,5	30,0	12,2	3,3	100,0
Motoristas de carros de aluguel	85	54,1	31,8	9,4	4,7	100,0
Guardas civis (a)	150	54,0	32,6	13,4	0,0	100,0
Motoristas de ônibus .	90	50,0	27,8	17,8	4,4	100,0
Soldados (b)	750	48,1	40,5	11,1	0,3	100,0

(a) Êsses mulatos eram predominantemente claros.
(b) Êsses mulatos eram predominantemente escuros.

Dos empregos em que brancos e mulatos parecem predominar, constam do quadro 10 aqueles em que existem provavelmente mais mulatos que brancos.

QUADRO 10

DISTRIBUIÇÃO RACIAL NOS EMPREGOS EM QUE OS MULATOS PARECEM PREDOMINAR SÔBRE OS BRANCOS, BAHIA, 1936

OCUPAÇÕES	Amostra	PORCENTAGEM			
		Mulatos	Brancos	Pretos	Total
Oficiais da Fôrça Policial:					
Superiores	33	57,6 (a)	42,4	0,0	100,0
Inferiores	38	47,4	34,2	15,8	100,0 (b)
"Clerks" (c)	350	55,1 (d)	44,6	0,3	100,0

a) Havia apenas dois mulatos escuros.
b) Cafuso, 2,6%.
c) Empregados de escritórios, comerciários, caixeiros, etc.
d) Êsses mulatos eram predominantemente claros.

Nestes empregos (em que brancos e mulatos predominam), aqueles em que provavelmente há mais brancos que mulatos indicados no quadro 11.

QUADRO 11

DISTRIBUIÇÃO RACIAL NAS ATIVIDADES EM QUE OS BRANCOS PARECEM PREDOMINAR, BAHIA, 1936

OCUPAÇÕES	Amostra	PORCENTAGEM				
		Brancos	Mulatos	Pretos	«Branqueados»	Total
Bancários	125	84,0	2,4	0,0	13,6	100,0
Padres	50	76,0	8,0	0,0	16,0	100,0
Negociantes	40	75,0	7,5	0,0	17,5	100,0
Dansarinas de Cabaret	26	73,1	11,5	0,0	15,4	100,0
Professores (Faculdades)	232	70,3	14,2	0,0	15,5	100,0
Advogados	413	67,1	9,7	1,7	15,2	100,0 (a)
Políticos	60	66,7	11,6	1,7	18,3	100,0 (b)
Médicos	100	63,0	20,0	1,0	16,0	100,0
Professores (Secundários)	58	57,0	24,1	3,4	15,5	100,0
Funcionários de repartições públicas	250	45,2	32,8	5,6	16,0	100,0 (c)
Comerciários	325	54,8	27,4	1,6	15,3	100,0 (d)

a) Descendentes de branco e índio, 0,7%; descendentes de índio e negro, 0,7%; descendentes de branco, negro e índio, 0,5%; dados incompletos, 4,4%.
b) Mameluco, 1,7%.
c) Mameluco, 0,4%.
d) Mameluco, 0,6%; cafuso, 0,3%.

Verifica-se, assim, que os grupos ocupacionais compostos, provavelmente, de três quartos ou mais de pretos relativamente puros, compreendem: carregadores, lavadeiras, pedreiros, estivadores, carroceiros, trabalhadores manuais, domésticos e baleiros; e os em que se encontram dois terços ou mais de pretos (além dos já citados): sapateiros, vendedores ambulantes, jornaleiros e engraxates; e aqueles que têm metade ou mais de pretos (além dos já citados): motorneiros de bonde.

Os grupos ocupacionais, que parecem ter metade ou mais de mestiços, compreendem: empregados de escritório, caixeiros, comerciários, barbeiros, músicos, oficiais da Fôrça Pública (superiores), guardas-civis, bombeiros, condutores e fiscais de bonde, motoristas de taxi e de ônibus, cobradores de ônibus e lixeiros. Parece que aproximadamente dois terços dos músicos são mulatos, o mesmo acontecendo com três quartos dos barbeiros.

Entre os grupos ocupacionais que são provavelmente compostos de três quartos ou mais de brancos, encontramos: padres, bancários e homens de negócio;[1] com dois terços de brancos (além dos acima): professores das Faculdades, advogados, políticos e dansarinas de cabaret[2] com metade ou mais de brancos (além dos grupos já citados): médicos, empregados do comércio, escriturários de repartições públicas e professores secundários.

Dos primeiros quinhentos brancos que em 1935 requereram carteira de identidade no Gabinete de Identificação, 292 eram homens. Dêsses, 213 foram classificados como estudantes, dezessete negociantes, onze caixeiros-viajantes, oito funcionários públicos, oito empregados no comércio, cinco soldados, quatro professores, quatro verdureiros, três vendedores ambulantes (um judeu rumáico, um polonês, um espanhol); três cobradores de ônibus dois engenheiros, dois domésticos e um de cada uma das seguintes profissões: carpinteiro, impressor, mecânico de

1. Se os "branqueados" fossem incluidos no grupo branco, deveriamos acrescentar as dansarinas de cabaret, professores superiores, políticos, advogados e médicos.

2. Se os "branqueados" fossem incluidos, teríamos que acrescentar médicos, professores secundários e comerciários.

automóveis, marinheiro, engenheiro naval, alfaiate, músico, magistrado, "diarista", fazendeiro e proprietário. Das 208 mulheres, 170 foram classificadas como estudantes, vinte e quatro professoras, sete funcionárias públicas, cinco donas de casa, uma cantora e uma datilógrafa.

Dos primeiros quinhentos pardos, 144 eram homens. Dêstes, noventa eram estudantes, quarenta e quatro vendedores ambulantes, vinte e cinco soldados, treze comerciários, nove mecânicos, sete padeiros, sete carregadores, sete logistas, seis fazendeiros, quatro sapateiros, três músicos de orquestra, três professores, dois barbeiros, dois jardineiros, dois domésticos, três mendigos, dois pedreiros, dois cobradores de ônibus, dois marinheiros, dois engraxates, havendo um de cada uma das seguintes profissões: caixeiro-viajante, pintor, carpinteiro, ferreiro, funileiro, vulcanizador, alfaiate, carniceiro, garçon e hortelão. Das 256 mulheres, 214 eram estudantes, trinta professoras, quatro donas de casa, duas modistas, havendo ainda uma de cada uma das seguintes profissões: bordadeira, desenhista, doméstica e mendiga.

Dos primeiros 155 pretos, 125 eram homens. Dêstes, dezessete eram estudantes, cinquenta e um verdureiros, dezessete carregadores, oito soldados, quatro cobradores de ônibus, três lavradores, quatro padeiros, dois mecânicos, dois pedreiros, dois sapateiros, havendo ainda um de cada uma das seguintes profissões: empregado de comércio, lojista, funcionário público, decorador, penteador, pianista, músico de orquestra, ferreiro, tanoeiro, marceneiro, carroceiro, doméstico, marinheiro e engraxate. Das trinta mulheres, vinte e três eram estudantes, duas professoras, duas donas de casa, uma vendedora ambulante, uma doméstica e uma funcionária pública.

NAS CAMADAS ECONÓMICAS

As deduções baseadas nessa distribuição ocupacional, juntamente com outros índices (como, por exemplo, pagamento de impostos, posse de automóvel, compra de lugares de preços diversos nos cinemas e nos campos de esporte), indicam que o preto e o mulato escuro ocupam geralmente os níveis económicos "mais baixos", os mulatos médios e claros a posição média, e os brancos (inclusive os "branqueados"), a camada "superior".

Um funcionário bahiano de alta categoria, da Recebedoria do Imposto sobre a Renda, não conhecia na cidade pretos ricos,[3] mas conhecia vários mulatos de situação financeira folgada, entre os quais alguns mulatos escuros. A maior parte das rendas elevadas pertencia, porém, aos brancos.

De 116 automóveis que durante uma festa popular percorriam a via central, a Rua Chile, noventa, isto é, 77,6%, eram ocupados por brancos apenas; e em vinte e seis, isto é, 22,4%, havia mulatos entre os ocupantes;[4] não havia carros ocupados por pretos. Entretanto, em ocasião semelhante, de cincoenta carros observados, dois eram ocupados exclusivamente por pretos.

Numa exibição cinematográfica, dos sessenta e três expectadores que ocupavam poltronas ao preço de 2$200,

---

3. Embora Ilheus, a rica área dos cacauais, ao sul da Bahia, conte com alguns pretos e mulatos escuros bastante ricos.

4. Os seis automóveis ocupados apenas por mulatos constituiam 5,2% do total (apenas um carro era ocupado por mulatos escuros); os dezenove carros ocupados tanto por mulatos como por brancos constituiam 16,3% do total (três carros eram ocupados principalmente por "branqueados" e dezesseis por brancos, com apenas um ou dois mulatos claros em cada um); um carro (0,9% do total) continha um preto e cinco mulatos escuros.

73% eram brancos, 20,6% mulatos e apenas 6,4% pretos relativamente puros; enquanto dos trinta ocupantes das gerais, de metade dêsse preço, apenas 20% eram brancos, 40% mulatos e 40% pretos.

Na assistência de um jôgo de futebol, num domingo à tarde, podia-se observar a distribuição mostrada pelo quadro 12.

QUADRO 12

DISTRIBUIÇÃO RACIAL DOS ESPECTADORES DE UM ENCONTRO ESPORTIVO, BAHIA, 1936 (a)

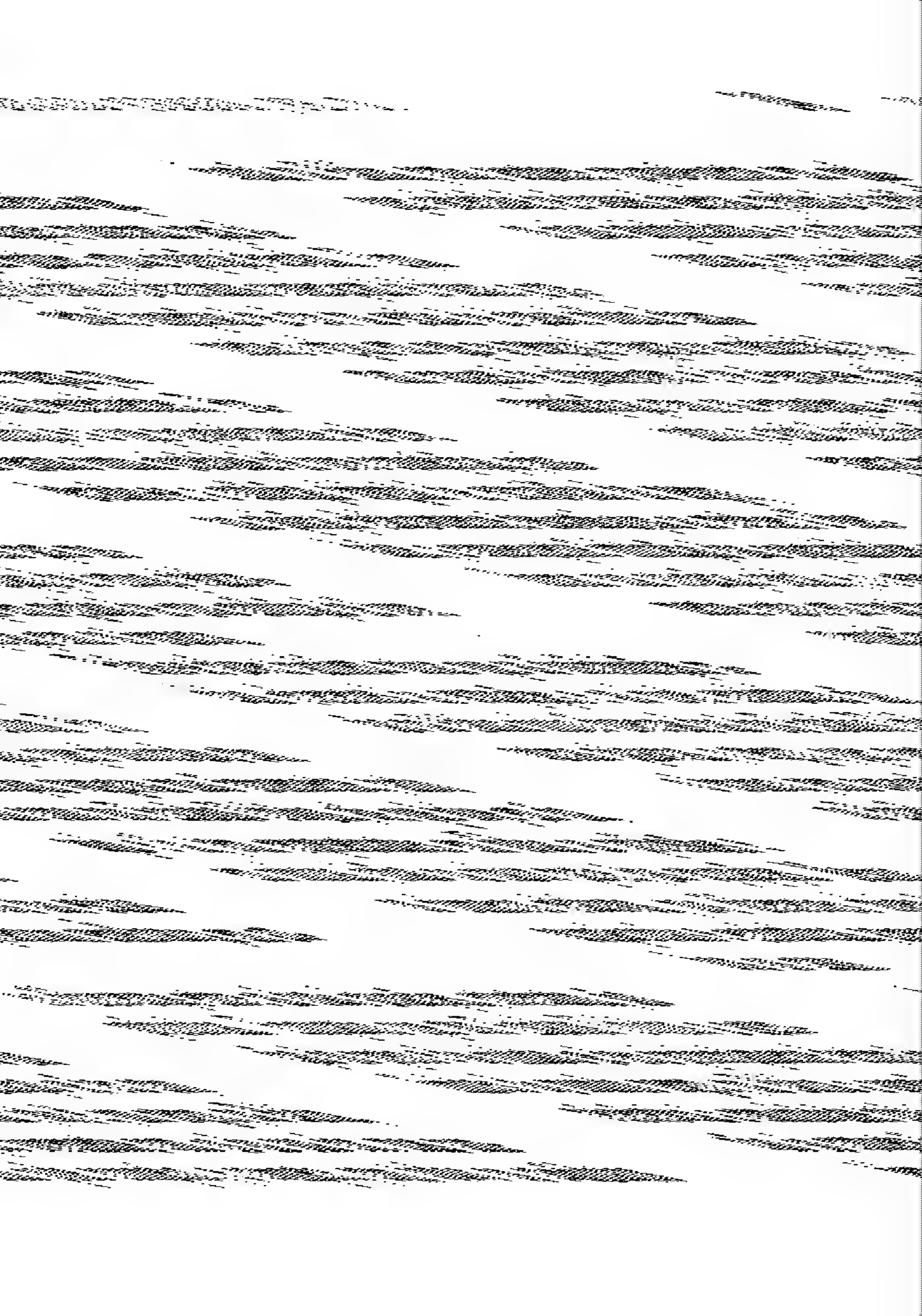
LUGARES	Preço	Ocupantes	Pretos	Mulatos	Brancos	Total
			Por cento	Por cento	Por cento	Por cento
Reservados ...	10$000	143	2,1	23,8 (b)	74,1	100,0
Arquibancadas	7$000	267	4,1	29,4 (b)	66,5	100,0
Gerais	3$000	519	51,1	39,9 (c)	9,0	100,0

a) Futebol, Campo da Graça, 22 de março de 1936.
b) Principalmente mulatos claros, muitos dos quais eram muito claros, mostrando apenas leves traços de origem negra.
c) Principalmente mulatos escuros.

De 500 mães que procuraram (1937) os serviços da clínica gratúita de crianças, organizada pelo Estado, só 9,2% eram brancas; 40,6% eram mulatas, principalmente escuras, 44,5% pareciam pretas relativamente puras.[5] De 1.511 fotografias em exposição, nas casas de fotógrafos, 73,2% eram (provavelmente) de indivíduos brancos, 24,9% eram de mestiços e apenas 1,7%, de pretos.[6]

Interpretando essa distribuição racial nas ocupações e nas camadas econômicas, vê-se que a atual ordem ocupa-

5. Os restantes 5,7% eram: cafusos (vinte e um indivíduos); "branqueados" (dois indivíduos); mamelucos (dois indivíduos); de origem índia, branca e preta (um indivíduo).
6. Em adição, 0,2% eram cafusos.



da mesma classe; e se tiver capacidade e dér provas de um valor pessoal definido, será aceito pelo que é como pessoa e seus antecedentes raciais terão significação secundária.

A participação dos diferentes grupos raciais na vida total da comunidade pode ser indicada pela análise da participação racial em instituições tais como clubes "da elite", escolas, sindicatos e igrejas.

NOS CLUBES

Um dos clubes "mais seletos" da Bahia, onde a admissão é índice seguro de "status" social, congrega a "sociedade" bahiana, inclusive a maioria dos cidadãos notáveis. Numerosas recepções a celebridades visitantes são oferecidas neste clube e os seus bailes incluem-se entre as principais reuniões sociais do ano. Os pretos ainda não foram admitidos, embora vários mestiços, inclusive certo número de "branqueados" e mesmo alguns mulatos escuros, sejam membros regulares, desfrutando de toda a consideração. Naturalmente, os brancos predominam.

Entre seus membros, conta-se um mestiço escuro, de cabelos lisos e traços caucasianos, cidadão eminente, médico especialista, educado na Europa e casado com uma senhora branca. A seu respeito, um bahiano de ascendência puramente européia disse certa vez: "Quando fui vê-lo outro dia, não me lembrei de que era mulato. Precisava dos seus serviços profissionais e lembrei-me apenas de que êle e seu pai, antes dêle, eram os melhores especialistas do seu ramo, na Bahia." Outro membro é um mestiço escuro, comerciante rico, ocupando situação de relêvo nos círculos comerciais bahianos, sendo também casado com uma senhora branca. Dizem que quando percorre o interior, todos aquêles com quem mantém transações co-

merciais (brancos, na sua maior parte) sentem-se profundamente honrados com sua visita.

Estranho ao clube existe um mestiço escuro, de aparência distinta, provavelmente o mais importante cidadão bahiano de côr, filho de um fazendeiro branco e uma escrava preta, engenheiro capaz, antigo senador, presidente de importante organização intelectual e social e estudioso da língua tupi. Entretanto, um dos diretores do clube, que é um banqueiro branco pertencente a uma das famílias cuja linhagem aristocrática, competência geral e recente contribuição de um governador estadual e de um senador federal, dão aos seus membros o direito de frequentar os círculos mais fechados, observou certa vez que "se êsse distinto homem de côr se candidatasse um dia a membro do clube, não haveria dúvida de que um homem de sua inteligência, requinte e competência profissional, seria aceito sem discussão".

NAS ESCOLAS

Não existe, nas escolas, segregação de qualquer espécie. Entretanto, os estudantes brancos e mulatos claros predominam. A participação dos pretos é limitada e há uma progressiva eliminação das côres mais escuras à medida que se sobe na escala educacional. O analfabetismo é grande, especialmente entre as classes "baixas", nas quais, como já vimos, predominam os pretos e mulatos escuros.

A seguinte resenha indica igual participação dos pretos nas escolas elementares, especialmente naquelas financiadas pelo Estado, nas quais a frequência é gratuita e, portanto, mais accessivel às crianças pretas, uma vez que seus pais ocupam níveis económicos baixos.

QUADRO 13

FREQUÊNCIA ESCOLAR DOS GRUPOS RACIAIS NA BAHIA, 1936

Escolas	Número de Escolas	Pretos	Mulatos	Brancos	Outros	Totais	
		Porcentagem	Porcentagem	Porcentagem	Porcentagem	Número	Porcentagem
Elementar:							
Pública	22	32,8	37,2	28,3	1,2 a	1335	100,0
Particular. . . .	8	12,7	30,8	55,6	0,9 b	315	100,0
Religiosa	6	6,9	19,5	70,7	2,9 c	450	100,0
Secundária: (d)	5	6,4	18,9	74,3	0,4 e	525	100,0
Superior:							
(Faculdades de Direito, Medicina, e Engenharia). .	3	2,2	16,7	80,0	1,1 f	530	100,0
Artes e Ofícios	3	26,3	36,4	36,7	0,6 g	335	100,0
Escola Normal	1	15,8	29,1	55,1	0,0	285	100,0
Totais	48	—	—	—	—	3775	100,0

a) cafuso, nove casos; mameluco, sete.
b) cafuso, dois casos; mameluco, um.
c) cafuso, cinco casos; mameluco, oito.
d) uma pública, duas particulares e duas eclesiasticas.
e) cafuso, dois casos.
f) cafuso, dois casos; mameluco, quatro.
g) cafuso, um caso; mameluco, um.

Num desfile de escolares, em comemoração à data da Abolição da Escravatura (13 de Maio), participaram doze escolas elementares, cada uma delas com seu uniforme. Dos 325 alunos, aproximadamente, que desfilaram, cêrca de dois sétimos eram pretos, dois sétimos brancos e três sétimos* mulatos, indiscriminadamente misturados. Em oito das escolas, as proporções não variavam muito. Duas, entretanto, eram principalmente de negros e mestiços (numa das quais havia dezesseis pretos, trinta e quatro mulatos e oito brancos); duas eram principalmente de brancos (uma das quais se compunha de vinte e cinco brancos, oito mulatos e cinco pretos).

Na "Peruada" dos estudantes das Faculdades, em 1936, dos 168 indivíduos que participaram do desfile apenas 3% eram pretos: 10,1% eram mulatos e 86,9% brancos.

À colação de gráu de uma das Faculdades, nenhuma família preta compareceu. Os convidados eram principalmente brancos, inclusive certo número de "branqueados". Compareceram também alguns mulatos, principalmente claros.

Um mestiço escuro auxiliava a recepção dos convidados e neste mistér conduziu duas parentas suas (jovens mulatas claras) a ótimos lugares, bem na frente. Mais tarde, estando a sala repleta, viram-no pedir a dois brancos que cedessem seus lugares a duas outras mulatas. O pedido foi amavelmente atendido. Mais tarde, durante o decorrer da cerimônia, quando êste mestiço escuro recebeu o diploma, seus colegas (brancos, na maior parte) deram-lhe estrondosa salva de palmas, sendo êle um dos poucos a receberem esta distinção. Um colega branco observou: "E' um excelente rapaz, de inteligência brilhante".

Vários professores, especialmente das instituições elementares e secundárias, são mestiços, embora a maioria se componha de brancos. Os professores pretos são raros e, com poucas exceções, limitam-se às escolas elementares.

Por exemplo: dos 232 docentes das quatro escolas superiores (Direito, Medicina, Engenharia, Ciências Econômicas), nenhum era preto; 163, isto é, 70,3%, eram brancos; 36, isto é, 15,5% eram "branqueados"; 31, isto é, 13,4%, mulatos.[7] Dos sessenta e nove professores catedráticos, cinquenta e quatro, isto é, 78,3% eram brancos; dez, isto é, 14,5%, mulatos; cinco, isto é, 7,2%, "branquea-

7. Um era mestiço de índio e negro; outro era de origem índia e branca.

dos"; nenhum preto. Dos cinco professores distinguidos como paraninfos, todos eram brancos. Dos vinte e um membros da Congregação que receberam homenagem, seis eram mulatos (dois bem escuros), um "branqueado", quatorze brancos e nenhum preto.

Entre os dezoito professores de uma importante instituição secundária, um era preto, cinco eram mulatos, três "branqueados" e nove brancos. Entre os trinta e três professores de outra escola secundária, sete eram mulatos, seis "branqueados" e vinte brancos. enquanto que de trinta professores elementares, observados nas escolas públicas, três eram pretos, dez mulatos, seis "branqueados", um mameluco e dez brancos.

Nos círculos educacionais, ouvem-se muitas referências a um mulato escuro, de porte distinto, barba e cabelo inteiramente brancos, que há alguns anos organizou uma das atuais escolas secundárias e cujos dois filhos são educadores de renome, muito respeitados. Muitos brancos de destaque nos círculos locais e nacionais referem-se com orgulho ao seu aprendizado com êsse distinto homem.

Atitude semelhante se manifesta, não poucas vezes, com referência a outros professores de côr, como, por exemplo, um notavel médico especialista e conhecido professor da Faculdade de Medicina; um autor de livros didáticos sobre direito, e magistrado de prestígio nacional; um notável especialista de moléstias nervosas; um notável cirurgião; e o crítico literário mais capaz e citado da cidade.

Numa escola primária particular, uma classe de meninos, cuja idade ia de sete a onze anos, era ensinada por um professor negro. Havia, entre os alunos, dois brancos, um "branqueado", um mulato e três pretos. Vários importantes cidadãos brancos receberam dêsse homem sua primeira educação.

A biblioteca pública é frequentada indiscriminadamente por membros de todos os grupos raciais. Entretanto, entre os seus frequentadores, os pretos concorrem com um número bastante limitado. Por exemplo: de 560 indivíduos que se utilizavam das vantagens da biblioteca em diferentes horas e dias, [8] apenas 9.6% eram pretos, 35,9% mulatos e 52,7% brancos. [9]

NOS SINDICATOS

Nos sindicatos, a organização obedece nitidamente às linhas de classe; e, na procura dos fins comuns, as diferenças raciais são postas de parte. Entretanto, a liderança tende a ser branca ou quasi branca, mesmo nas associações compostas predominantemente de pretos e de mulatos escuros. Por exemplo: numa sessão solene, para a posse dos novos diretores de um sindicato, cujos membros, limitados a 550, são em grande maioria negros (como ficou patente de uma minuciosa verificação dos membros, feita com auxílio do secretário do sindicato), o presidente, cujo mandato terminava, era um "branqueado" e o presidente eleito era um mulato claro. Apenas onze brancos (provavelmente todos ou quasi todos "branqueados") e relativamente poucos mulatos foram encontrados entre seus membros. [10]

---

8. As amostras foram tomadas em todas as horas, das nove da manhã até as quatro da tarde, exceto entre doze e quatorze horas, quando a Biblioteca permanecia fechada.

9. Também sete cafusos e três mamelucos.

10. Dos oradores, seis eram pretos, cinco mulatos (dois bastante claros), um "branqueado" e um branco. Entre os temas apresentados estavam os seguintes: "Solidariedade! todos os operários são irmãos!"; "Desde a revolução de 1930, os operários deixaram de ser escravos"; "Salvai a riqueza do Brasil da exploração dos estrangeiros que querem tomar suas minas e suas

NAS IGREJAS

Nas igrejas, tanto católicas como protestantes, pode-se notar a prática do culto por todas as gamas da escala de côr, sem distinções. Por exemplo: entre os 927 fiéis presentes, numa manhã de domingo,[11] na Matriz de Nossa Senhora, em Santana, 277 eram pretos e 327 mulatos. Em outra ocasião,[12] na igreja do Carmo, das 227 pessoas que assistiam à missa 34 eram pretos, 109 mulatos e 84 brancos. Na famosa igreja de São Francisco, numa manhã de domingo,[13] dos 470 fieis 124 eram pretos, 187 mulatos e 159 brancos. Num outro domingo,[14] em Santo Antonio da Barra, de um total de 177 presentes 74 eram pretos, 52 mulatos, 48 brancos. Uma das assistências mais elegantes da cidade, no convento de Piedade, perfazia,[15] um total de 285 pessoas, entre as quais 52 pretos e 64 mulatos.

Do total de 7.396 fieis presentes em trinta e oito igrejas, catedrais e capelas católicas espalhadas por toda a cidade, (incluindo, além das já citadas, Vitória, São Bento, a Catedral, Nazaré, Bonfim, Conceição da Praia, Campo Santo, Rosário de João Pereira, Barroquinha, Palma, Ajuda, Pilar, Conceição do Boqueirão e a Matriz do Rio Vermelho) 25% eram pretos, 33,3% mulatos e 40,8% brancos,[16] sendo que em cada caso os vários grupos raciais

---

quedas dágua e escravizar seu povo!"; "Considerai o maior socialista e sociólogo do mundo, Jesus Cristo".

11. 26 de julho de 1936, das 9 às 10,30 da manhã.
12. 2 de agosto de 1936, 8,30 da manhã.
13. 5 de janeiro de 1936.
14. 16 de agosto de 1936, 8,15 da manhã.
15. 12 de janeiro de 1936, 9 da manhã.
16. Em números absolutos: pretos, 1846; mulatos, 2.462; brancos, 3.019; cafusos, 50; mamelucos, 19.

estavam indiscriminadamente espalhados por toda a assistência. Distribuição semelhante foi observada em duas igrejas protestantes — uma batista e outra presbiteriana. Do total de 157 crentes, 27,4% eram pretos, 29,9% mulatos e 42,7% brancos, sentados indiscriminadamente nos dois casos.

Os padres e pastores são geralmente brancos, ocasionalmente mulatos (geralmente claros) e rarissimamente pretos. Os coroinhas são geralmente mulatos, ocasionalmente pretos. Por exemplo: de 43 padres que celebravam a missa, 42, isto é, 98%, eram brancos, um era mulato bastante claro. Dos 60 noviços do Seminário de Santa Teresa, 7 eram mulatos, um muito escuro.[17] Dos dois pastores protestantes, um era branco e o outro mulato escuro. Na assistência dêste último havia mais de uma vintena de brancos.

Os coroinhas são muitas vezes mulatos, ocasionalmente pretos; por exemplo, dos setenta coroinhas que ajudavam à missa nas várias igrejas, 35, isto é, 50%, eram brancos; 3, "branqueados"; 20, isto é, 28,6%, eram mulatos; 11, isto é, 15,7%, eram pretos.

Participação igualmente misturada pode ser observada nas reuniões do culto espírita. Por exemplo: numa sessão da União Espírita Bahiana, das 73 pessoas presentes, 20 eram pretas, 26 mulatas e 27 brancas.[18] Dos dirigentes, sentados à mesa em frente à assistência, dois eram brancos, dois "branqueados", um mulato e dois pretos.

Ao observar as circunstâncias em que se tem realizado e ainda se está realizando a acomodação racial brasileira, não se deve esquecer o fato de que as idéias e práticas católicas, que penetraram profundamente em toda a ordem moral bahiana, tendem a apoiar a ideologia racial

17. Um mameluco, 52 brancos.

18. Também um cafuso

brasileira. Porquê a igreja católica, acentuando a parte ritual, concentra a atenção *fora do indivíduo,* sôbre objetos comuns, enquanto que as igrejas protestantes, acentuando a crença, concentram a atenção *sôbre o indivíduo,* fazendo aumentar a auto-conciência e, por conseguinte, o reconhecimentó das diferenças que, por sua vez, vêm aumentar a conciência *do grupo.*

Assim, as concepções católicas tendem a dar relevo à comunidade, isto é, à *totalidade dos indivíduos.* E' através da sua participação na comunidade que o indivíduo, do ponto de vista católico, é reconhecido como pessoa. Por outro lado, as igrejas protestantes procuram dar relêvo ao indivíduo. Segundo a ideologia protestante, é através do valor do próprio indivíduo que a comunidade de que êle participa tem significação.

O modo de agir católico tende, assim, a *unificar* a comunidade, enquanto que o modo de agir protestante tende a *dividí-la* em grupos separados, cada um dos quais procura acentuar as diferenças existentes entre êle e os demais. O modo de agir católico tende a valorizar a *solidariedade,* enquanto que o protestante tende a valorizar a *diversidade.*

NOS JOGOS

A observação do comportamento de três grupos de crianças, que brincavam juntas em Campo Grande, mostra as relações de raça entre a geração mais jovem na Bahia. Sua idade variava de quatro a quinze anos. Pareciam divertir-se imensamente. Na roda gigante havia quatro pretos, cinco mulatos e dois brancos. Na gangorra, estavam um preto, nove mulátos e quinze brancos. Mudavam constantemente de um grupo para outro. No jardim do Palácio do Govêrno, um grupo semelhante, entre sete e treze anos, ria e brincava à volta da gangorra. Entre êles estavam três pretos, cinco mulatos e quatro

brancos. Um estudante branco disse uma vez: "Desde a mais tenra infância, a criança na Bahia habituou-se a associar-se com outras, sem fazer qualquer distinção de raça."

No Campo da Graça,[19] seis brancos e cinco mulatos (um dos quais bem escuro) compunham o quadro da Faculdade de Direito num jôgo de futebol contra a Faculdade de Medicina (que contava com sete brancos, três mulatos e um preto). Em subsequentes prélios profissionais, um quadro visitante de São Paulo se compunha de nove brancos, quatro mulatos e quatro pretos, treinados por um cafuso. As côres da Bahia eram defendidas por dois brancos, cinco mulatos, nove pretos e um cafuso. O juiz era "branqueado".

Numa partida entre amadores de bola ao cesto, jogada em campo aberto na Fortaleza de S. Pedro, um dos quadros era composto por um preto e quatro mulatos, o outro por um preto, dois mulatos e dois brancos. O juiz era preto.

NA POLÍTICA

Num chá dansante realizado num dos clubes mais seletos da Bahia, em honra do Presidente Getulio Vargas, estavam presentes os mais notáveis cidadãos da Bahia e suas famílias, somando cêrca de 600 pessoas. Não havia pretos entre os presentes e apenas vinte e oito pessoas evidentemente negroides, das quais seis eram mulatos escuros. No banquete que se seguiu, oferecido ao Presidente, todas as pessoas sentadas à mesa presidencial eram brancas. No entanto, havia entre os convivas vários mestiços, principalmente mulatos claros. Dois dos oradores que falaram no dia seguinte, na inauguração do novo pré-

19. Em 22 de março de 1936.

dio do Instituto do Cacau, eram "branqueados" (mostrando apenas leves sinais de ascendência negra) e quatro eram brancos.

Durante a visita de um governador vizinho, formou-se cortejo na Avenida Sete de Setembro, para acompanhar o eminente visitante, juntamente com o governador bahiano, Juraci Magalhães, até o Palácio dêste último. Trajando todos a rigor, acompanhando o desfile, descendo em frente ao Palácio, seguindo os dois chefes do executivo até os espaçosos aposentos da mansão do Governador, estava presumivelmente a elite política da cidade. Num total de noventa e nove pessoas, setenta eram brancos, vinte e dois eram mulatos claros com traços apenas visiveis de ascendência negra, sete eram mulatos escuros, não havendo pretos. Da escolta de vinte e três oficiais do Exército exibindo os uniformes apropriados, nove eram brancos, doze eram mulatos muito claros e dois escuros.

Dos quarenta e seis membros da legislatura estadual, dois terços eram brancos; 18,3%, "branqueados"; 11,6%, mulatos; um deputado era preto.[20] De quatorze vereadores, oito eram brancos, quatro "branqueados", dois mulatos (ambos bastante claros).

Nos processos judiciários não se percebe discriminação de espécie alguma. Pessoas de côr aparecem não sòmente entre os defendidos, mas também entre os incumbidos da defesa ou da acusação, assim como no próprio juri. Entretanto, os brancos prêdominam.

EM OUTRAS ATIVIDADES COLETIVAS

Dos diretores de uma associação de médicos, seis eram brancos, três "branqueados" e três mulatos. Dos dezoito

20. Também um mameluco.

membros da diretoria de uma associação de advogados, quatorze eram brancos, três "branqueados" e apenas um mostrava traços evidentes de origem africana, principalmente na pigmentação. Tratava-se dum advogado muito capaz, com extenso período de prática na Bahia e tido em alta éstima pelos seus colegas.

Num jantar de cerimônia oferecido pela *A Tarde,* importante jornal da Bahia, em honra de um notável jornalista e poeta, sentaram-se à mesa do banquete quinze brancos, quatro "branqueados", três mulatos claros e seis regulares ou escuros. Entre os convidados, de acôrdo com a reportagem de *A Tarde* do dia seguinte, estavam "todos os redatores e colaboradores dêste jornal, juntamente com alguns convidados especiais, amigos e admiradores do homenageado." (um branco).

Entre os membros que compareceram a uma sessão da Academia Bahiana de Letras, estavam cinco brancos, um "branqueado" e três mulatos. Um dêstes últimos era um notável poeta, bastante escuro, de cabelo encarapinhado.

Tôda a "elite social" da cidade, inclusive o Governador, estava presente a um chá dansante oferecido pelas Escoteiras Bahianas, no já mencionado clube da elite. *A Tarde,* ao noticiar o acontecimento, diz: "Como era de esperar-se, estava presente tudo ou quasi tudo que nossa sociedade tem de melhor, tornando-o um acontecimento de elegância e distinção." Dos 414 convidados, 346 eram brancos, 64 mulatos bem claros (exibindo sómente ligeiros traços de ascendência negra) e 3 mulatos escuros. Um dêstes últimos, de cabelo carapinha e traços caucasianos, estava acompanhado por sua espôsa, uma mulata clara, quasi branca, e duas filhas, mulatas claras. Uma destas dansou uma vez, nessa tarde, com um rapaz branco. Das trinta Escoteiras que serviam os convidados, três mostravam ligeiros traços de origem negra. Os únicos pretos presentes eram os membros do "jazz-band" (composto de

três pretos e seis mulatos escuros) e duas empregadas que acompanhavam famílias brancas.

O presidente de uma organização literária e social, que conta com cêrca de 345 [21] membros da elite intelectual da cidade, é um mulato escuro, o já mencionado engenheiro de capacidade e estudioso do *tupi*. O secretário da organização é branco; mas durante sua ausência, quando comissionado no Rio pelo govêrno federal, o secretário adjunto, um educador mulato escuro, desincumbiu-se das obrigações de secretário. Dos trinta diretores e membros das comissões desta instituição, vinte e quatro são brancos, dois "branqueados" e quatro mulatos. Entre os brancos, contavam-se vários descendentes da velha aristocracia.

A um jantar do Rotary Clube, que conta entre seus membros alguns dos mais proeminentes homens de negócios da cidade, estavam presentes 42 brancos, 5 "branqueados" e um mulato muito claro (visitante). O orador convidado era branco. Dos cinquenta e cinco membros, quarenta e sete eram brancos, seis "branqueados", e dois mulatos muito claros.

Dos vinte e oito cidadãos que faziam parte da diretoria duma organização destinada a erigir um mausoleu a Castro Alves, 15 eram brancos, 5 "branqueados", 7 mulatos claros, 2 mulatos escuros e um preto, sendo êste último conhecido engenheiro e historiador. Numa reunião em homenagem a Castro Alves, o orador foi um político branco, de reputação nacional, grande homem de letras e descendente da velha aristocracia. Dos 200 indivíduos da assistência, apenas dezoito eram de côr (quinze mulatos, em sua maior parte claros, e três pretos).

A um recital dado por notável pianista brasileira, ao qual estavam presentes, de acôrdo com o relato dum jornal, "os mais seletos círculos artísticos e sociais da

---

21. De acôrdo com o secretário da organização.

Bahia,"[22] a assistência era composta de 116 brancos, 14 mulatos (predominantemente claros) e dois pretos.

Celebrando o centenário do nascimento de Carlos Gomes, o conhecido compositor brasileiro das óperas Guaraní e Fosca, reuniram-se no Instituto Geográfico e Histórico, 398 bahianos. Dêstes, 316 eram brancos, 61 mulatos (principalmente claros), 11 pretos e um cafuso. Num estrado ao lado do Governador da Bahia (branco), estavam doze cidadãos trajados a rigor, todos brancos,[23] exceto o ordenança do Governador, um mulato claro, em uniforme do exército. Duas jovens em traje de cerimônia, ambas brancas, cantaram e declamaram. Dos três oradores que se seguiram, dois eram brancos e um "branqueado". A banda de música da Fôrça Policial, que tocou na ocasião, era composta de nove pretos, vinte e seis mulatos, dois brancos, três cafusos e um mameluco, sob a direção de um maestro mulato. Cinquenta estudantes do *Instituto de Música da Bahia* cantaram uma das composições de Carlos Gomes. Todos eram brancos, com exceção de dois mulatos claros.

Vinte e uma senhoras, de dezoito a quarenta anos, frequentavam uma escola de arte culinária, patrocinada por uma senhora estrangeira. Sendo experiência nova na Bahia, onde durante gerações as empregadas pretas prepararam os alimentos, esta escola assumiu o carater de uma nova moda. O grupo compreendia várias senhoras de famílias da classe "alta", ricas, bem educadas. A senhora do Governador comparecia ocasionalmente. Entre as presentes, estavam dezoito brancas e três mulatas claras; e, entre estas últimas, uma morena que era talvez a que se vestia com mais elegância em todo o grupo. Seu pai era falecido e sua mãe uma modesta costureira. A beleza da

---

22. *Estado da Bahia*, 22 de janeiro de 1937.
23. Inclusive um "branqueado".

moça, suas maneiras agradáveis, sua aparência sempre elegante, deram-lhe entrada nos círculos superiores. E' muitas vezes recebida pelas "melhores" famílias. Outra mulata presente era muito clara. Sua mãe era *sarará*, sua avó mulata escura, de cabelo carapinha, e seu marido é também mulato escuro. Dizem que sua família subiu gradualmente das classes "inferiores", por um constante aproveitamento de todas as oportunidades educacionais, pela melhoria da situação económica e pelo cultivo deliberado das boas maneiras.

Num "cabaret", onde havia jôgo, bebidas e dansarinas profissionais, entre os 128 presentes,[24] sessenta e dois eram brancos, quarenta "branqueados", vinte e um mulatos (vários dêles bastante escuros), um cafuso e quatro pretos. Das vinte e seis dansarinas e cantoras, dezenove eram brancas,[25] quatro "branqueadas", três mulatas (tôdas bem claras). Nenhum dos frequentadores escuros dansou durante a noite.

No principal salão de jôgo, o grupo ao redor da mesa compunha-se principalmente de brancos, com alguns mulatos claros e um ou outro mulato escuro. Na passagem perto da entrada, havia outra mesa de jôgo, onde as apostas eram mais baixas. Era frequentada principalmente por mulatos escuros, juntamente com um ou outro preto, alguns "branqueados" e raros brancos.

NO CARNAVAL

O carnaval na Bahia dura três dias e é, talvez, a festa mais popular do ano. Logo que um acaba, fazem-se planos para o próximo. De vez em quando, durante os doze

---

24. 26 de setembro de 1936.

25. Inclusive uma síria bastante morena.

meses que se seguem, os jornais noticiam o andamento dêsses planos. Cêrca de 150 dias antes do novo carnaval, publicam regularmente uma secção diária, sendo que o tempo que falta para o grande acontecimento é contado dia a dia, mais ou menos como nos Estados Unidos os jornais contam, às vezes, os dias que faltam para o Natal; a diferença é que o período de tempo envolvido é muito mais longo no caso do carnaval.

Em 1936, como em anos anteriores, três clubes competiram na apresentação de préstitos, na primeira e na última noite de carnaval. A rivalidade, principalmente entre a Cruz Vermelha e os Fantoches, foi grande, e os Inocentes Em Progresso pareceram alvo de admiração geral.

Antes, durante e depois do desfile, as *batucadas* e os cordões *negros* atravessam a multidão agitada. As *batucadas* são geralmente compostas de quinze a vinte jovens, invariavelmente pretos ou mulatos escuros, que desfilam com pequenos tambores, cuicas e xaque-xaques. A música tem apenas um tom, lembrando o ritual do *candomblé*. O *cordão* se compõe de cinquenta a cem pessoas, de ambos os sexos e de todas as idades, invariavelmente pretos e mulatos escuros, cercados por um quadrângulo de corda, alguns marchando à vontade, outros dansando e girando constantemente, todos cantando canções africanas e batendo palmas. Um estandarte, geralmente de seda e veludo, traz o nome do grupo. Pode ser tanto *Outum Obá da África, Ideal Africano, Onça,* como qualquer outra designação semelhante. O grupo compreende também de dez a quinze músicos com instrumentos de sôpro, alguns pretos com trajes africanos e um dansarino mascarado com cabeça de animal (tigre, leão, onça, etc.). As mulheres e as crianças pequenas vestem-se geralmente *à bahiana*.

Em vista da alegria comunicativa própria da época carnavalesca, pode-se ocasionalmente ver um grupo de

brancos e mulatos escuros imitando o *cordão*. Cercados por uma corda, atravessam a multidão, cantando, dansando e batendo palmas. Num dêsses "blocos", como são chamados, dezesseis dos participantes eram brancos e doze eram mulatos, todos claros, com exceção de um. Não havia pretos, ao passo que no *cordão* observado vinte e quatro eram pretos, dezenove mulatos escuros e nenhum branco. Em nove *batucadas*, somando um total de 157 moços, 113, isto é, 72%, eram pretos; quarenta, isto é, 25,5%, eram mulatos, todos escuros, menos um (que embora de pele clara tinha cabelo carapinha); três cafusos e apenas um branco.

Na multidão que se agitava, dansava e cantava, podiam ver-se ordinariamente brancos com brancos, pretos e mulatos escuros com pretos e mulatos escuros, sendo que só excepcionalmente um branco acompanhava um grupo de mulatos escuros e pretos, enquanto que "branqueados" e mulatos claros eram muitas vezes vistos com brancos. Por exemplo: três jovens passaram lado a lado, com os braços uns sôbre os ombros dos outros, dansando e cantando, abrindo caminho através a multidão. Um era mulato claro, outro "branqueado" e outro branco. Cêrca de vinte moças em fila, uma a uma, também passaram dansando. Cada uma delas apoiava as mãos nos ombros da que ia na frente, todas cantando; e a fila ia zigue-zagueando para dentro e para fóra da multidão. Entre elas, as brancas e as mulatas claras estavam indistintamente misturadas; chefiava o grupo uma mulata clara.

Si observarmos cuidadosamente os indivíduos que desempenham as várias funções no desfile carnavalesco, encontraremos os pretos ocupados principalmente com a tarefa manual de guiar os cavalos que puxam os carros alegóricos, embora ocasionalmente apareçam como escoltas ou músicos. A "rainha" do carnaval e as "rainhas" dos clubes carnavalescos são todas brancas, os arautos também

são brancos, o mesmo acontecendo, com raras exceções, com as moças dos préstitos. Por exemplo: das 168 moças das "melhores" famílias bahianas [36] que tomaram parte nos préstitos do carnaval de 1936, todas eram brancas, com exceção de duas que eram mulatas muito claras.

QUADRO 14

DISTRIBUIÇAO DOS GRUPOS RACIAIS NO PRÉSTITO DO CARNAVAL DE 1936 NA BAHIA

	Pretos	Mulatos	Brancos	Total
Comissões dos clubes	13	67	73	153
Aráutos	0	0	3	3
Cavaleiros	14	47	42	103
Cavaleiras	0	0	16	16
Corneteiros	13	0	1	14
Músicos	45	51	5	101
"Escudeiros"	111	5	1	117
Moças nos carros alegóricos	0	2	166	168
Homens nos carros alegóricos	0	4	14	18
Rainhas	0	0	3	3
Pagens	5	14	8	27
Chaufeur de caminhão . . .	1	0	0	1
Total.	202	190	332	724

Toda a situação racial e cultural da Bahia está, pois, simbolizada nos festejos do carnaval. O *cordão* mostra a persistência das sobrevivências africanas e que o apêgo a essas sobrevivências psicologicamente ainda isola, até certo ponto, a parte mais escura da população. Os jovens pretos e mulatos escuros que desfilam solenemente, muito auto-concientes, nas longas filas das *batucadas*, representam os jovens que embora tenham rompido em grande parte com as formas culturais africanas de seus pais e avós, ainda não foram completamente incorporados ao mundo europeu. Os brancos e os mulatos claros dan-

26. Ao contrário do que ocorria no Rio e em São Paulo, onde as figurantes dos préstitos eram recrutadas em outros grupos.

sam e cantam juntos, atravessando a multidão. A maioria dos pretos e mulatos escuros que já não mais se identificam com a tradição africana a ponto de participar dos cordões, e ainda não se estabeleceram nas classes superiores de modo a poderem mover-se livremente no mundo branco, apenas vagueiam sem destino.

Êste é o padrão geral. Entretanto, as excepções são importantes. Pode-se ocasionalmente ver uma pessoa escura, por exemplo, participando das brincadeiras de grupos mais claros, sem qualquer inibição aparente ou sem a menor mostra de auto-conciência. E', geralmente, um indivíduo capaz, como se pode ver por sua aparência geral e maneira de falar. Ocasionalmente, um branco, mostrando pela aparência e pelo modo de trajar-se que pertence a uma classe "baixa", poderá divertir-se em companhia de pretos ou mulatos escuros. Entre os dirigentes dos festejos, os mulatos aparecem em número limitado, ajudando os brancos a formular e a executar planos.

De maneira semelhante, os círculos sociais superiores da Bahia são ainda hoje predominantemente brancos. Com poucas exceções, apenas os mestiços mais claros conseguiram penetrar nas classes "superiores". Os mulatos escuros, e especialmente os pretos, só em raros casos conseguiram ser admitidos.

Mas, são justamente êstes poucos indivíduos que indicam de maneira mais clara a presente situação racial na Bahia. Os negros começaram "de baixo". Portanto, a aceitação de alguns mulatos escuros, assim como a de vários mulatos claros, nos círculos superiores, mostra de maneira concludente o fato de que si uma pessoa tiver capacidade e competência geral poderá sobrepujar a desvantagem da côr. Embora seja verdade indubitável que o "status" continua a coincidir extensivamente com a côr, o fato de certos indivíduos bastante escuros, ou possuindo outros traços negroides, terem sido admitidos aos clubes

mais seletos, e terem alcançado outras posições de confiança e responsabilidade na comunidade, demonstra claramente que na Bahia a côr está subordinada a outros índices de identificação de classe. A personalidade sobrepuja a ascendência racial na determinação final do "status". Sem dúvida, a côr é um percalço. Mas tende sempre a ser esquecida, si o indivíduo em questão possuir outros característicos que identificam as classes "superiores", tais como competência profissional, capacidade intelectual, educação, riqueza, encanto pessoal, pose, e, especialmente para as mulheres, beleza. Tudo isto são característicos que definem "status", numa sociedade baseada *mais em classe* que em raça.

CAPÍTULO IX

"IDEOLOGIA RACIAL" E ATITUDES RACIAIS

Ultimamente, se tem desenvolvido no Brasil um vivo interêsse pelo africano e seus descendentes, o que se refletiu na realização de dois Congressos Afro-brasileiros: o primeiro reunido em novembro de 1934 em Recife, o segundo em janeiro de 1937, na Bahia. Neles tomaram parte intelectuais que se interessavam pelo negro brasileiro. Mas a agenda de ambos indica que êste interêsse limita-se quasi inteiramente a três campos: (1) a história da importação e da escravidão africanas; (2) os problemas de aculturação, visando especialmente as sobrevivências de formas culturais africanas; e (3) as variações antropométricas raciais. Falta, em geral, qualquer preocupação pelos problemas de conflito racial ou de acomodação, o que indica, bem definidamente, a relativa ausência dêstes problemas na sociedade brasileira, bem como a relativa ausência de qualquer consciência de raça por parte do negro, ou de qualquer outro grupo racial, em resposta a esses problemas.

Os participantes do Congresso de 1937, reunido na Bahia, visitaram centros de culto afro-brasileiro, assistiram a representações de capoeira e de samba, e a cerimônias do culto, homenagearam a memória de Nina Rodrigues que, há cêrca de quarenta anos foi o pioneiro do

estudo dos cultos afro-brasileiros na Bahia,[1] e protestaram contra a interferência policial no *candomblé,* pedindo liberdade religiosa para o exercício de seus ritos.

Os trabalhos apresentados a êste Congresso por brasileiros tratavam de assuntos como: "Castro Alves e a poesia negra da América"; "O Africano na Bahia"; "Contribuições bantús para o sincretismo fetichista no Brasil"; "Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira"; "O negro e a cultura no Brasil"; "Documentos antigos sôbre a guerra dos negros palmarinos"; "O negro e o espírito guerreiro nas origens do Rio Grande do Sul"; "O *orixá*[2] dos pobres"; "Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros" e "Culturas negras: problemas de aculturação no Brasil". Apenas um trabalho não se referiu a problemas etnológicos ou históricos; e, embora levasse em consideração as diferenças étnicas, não tratou de forma alguma de conflito racial. Tratava-se de "O criminoso negro na Bahia."

Questões similares foram discutidas no primeiro Congresso Afro-brasileiro, reunido em Recife e patrocinado por Gilberto Freyre, cujos interessantes livros *Casa grande e senzala* e *Sobrados e mucambos* esclareceram significativamente a situação do negro no Brasil colonial e imperial.[3] Êste congresso, devido a seu caráter informal e à tentativa de apresentar dados concretos, "foi inteiramente novo" no Brasil.[4] Eis como Freyre o descreve:

---

1. Vide Nina Rodrigues, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* (Bahia, 1900) e *Os africanos no Brasil* (São Paulo, 1932).

2. *Orixá* é uma palavra yoruba, que significa "divindade".

3. No *Quarterly Journal of Inter-American Relations,* julho, 1939, pp. 24-44, apareceu uma interessante apreciação dos trabalhos de Freyre, por Lewis Hanke, sob o título: "Gilberto Freyre: Brazilian Social Historian."

4. Gilberto Freyre, "O que foi o primeiro Congresso Afro-brasileiro no Recife", em *Novos estudos afro-brasileiros,* Freyre, *et al.* (Rio, 1937), p. 348.

"Não só nenhuma pompa como quasi nenhuma burocracia. Sentaram-se em volta da velha mesa, na cabeceira da qual se succederam os presidentes, conforme o assumpto do dia, não só doutores, com grande erudição de gabinete e de laboratório, como *ialorixás*[5] gordas, cozinheiras velhas, pretas de fogareiro, que trouxeram do fundo de cozinhas de mucambos receitas de quitutes afro-brasileiros quasi ignorados; negros de engenho como o Jovino, cujo trabalho cheio de erros de portuguez e de saudades do tempo das *almanjarras*...; *babalorixás*[6] como Pae Anselmo; rainhas de *maracatú*[7] como Albertina de Fleury, cujo nome pareceu a José Lins do Rego,[8] de heroina de romance de Proust; outros analphabetos e semi-analphabetos intelligentes, com um conhecimento directo de assumptos afro-brasileiros, de que muito se aproveitou o Congresso; estudantes de direito, de engenharia e de medicina... velhos folk-loristas como Rodrigues de Carvalho, que não faltou a uma sessão... intimos conhecedores da technica da *macumba*[9] como Nobrega da Cunha; psychiatras do valor e de relevo de Ulysses Pernambucano — acclamado, com toda a justiça, presidente de honra; artistas como Luis Jardim e Cicero Dias; intellectuaes, Jornalistas, representantes de Jornaes do Rio; o professor Ernani Braga, que recolheu para o Congresso um grupo de toadas de *xangô*[10] que as meninas do Conservatorio cantaram no

---

5. "Filhas de santo", ou dansarinas do cerimonial do culto afro-brasileiro. (Vide cap. XI).

6. Os sacerdotes do culto afro-brasileiro são às vezes chamados *babalorixás,* palavra composta dos termos nagôs *bábá* (pai) e *orixá* (divindade).

7. O *maracatú* era uma organização de negros, que participava do carnaval em Recife. (Vide Mario Sette, *Maxambombas e maracatús* [São Paulo, sem data], pp. 339-41).

8. As realísticas narrativas de José Lins do Rego sôbre a vida da classe mais baixa, especialmente no Estado de Paraíba, contribuiram para revelar um nível cultural sôbre o qual pouco se tinha escrito anteriormente. Vide, por exemplo, seu *Banguê* (Rio, 1934); *Menino de engenho* (Rio, 1934); *Usina* (Rio, 1936); *Historias da Velha Totonia* (Rio, 1936); *Moleque Ricardo* (Rio, 1935); *Pedra Bonita* (Rio, 1938); *Doidinho* .(Rio, 3.ª ed., 1937).

9. O culto afro-brasileiro é no Rio de Janeiro conhecido por *macumba.*

10. *Xangô* é uma divindade do culto afro-brasileiro. Vide capítulo XI.

dia do encerramento, debaixo das palmas de enthusiasmo da melhor gente do Recife. Gente que afinal se voltara para o assumpto e descobrira nessas "coisas de negro" mais do que simples pittoresco: uma riqueza nova de emoção, de sensibilidade, até mesmo de espiritualidade; uma parte grande e viva da verdadeira cultura brasileira." [11]

Perante esta democrática assembléia foram lidos trabalhos históricos e etnológicos, tais como:

A Inglaterra e o tráfico
Trez seculos de escravidão na Parahyba
Oe negros na historia de Alagôas
A situação do negro sob o dominio hollandez
Uma escrava original
Deformação de corpos dos negros fugidos
A Republica dos Palmares
O trabalhador negro no tempo do *banguê* [12] comparado com o trabalhador negro no tempo das uzinas de assucar.
Alimentação e estado nutricional do escravo no Brasil
Abolição e suas causas.
Musicalidade do escravo negro no Brasil
O negro no folk-lore e na literatura do Brasil
Fizeram os negros teatro no Brasil?
Aspectos da influencia africana na formação social do Brasil
Vocabulario *Nagô*
Xangô
Os Mythos de *Xangô* e sua degradação no Brasil
Toadas de *Xangô* do Recife
As seitas africanas do Recife
Notas sobre o *catimbó* [13]

---

11. *Op. cit.*, pp. 348-49.

12. A moenda primitiva, usada no Brasil colonial e frequentemente chamada "engenho", era também, conhecida por "banguê".

13. *Catimbó* é palavra comumente usada no Nordeste para designar o culto afro-brasileiro, também conhecido por *candomblé* (na Bahia) e por *xangô* (no Recife).

Ohum Eniadúdú [14]
Receitas de quitutes afro-brasileiros
A *Calunga* [15] dos Maracatús
"Biblioteca do Povo" e "Collecção Moderna" [16]

Êstes títulos, evidentemente, não implicam outro interêsse além do histórico e etnológico. Mas nos dez trabalhos citados a seguir, embora ainda pareça não haver preocupações com os problemas de acomodação racial, nota-se uma conciência das diferenças físicas e um interêsse pela medida dessas diferenças:

Alguns dados anthropológicos da população de Recife
Nota anthropologica sobre os mulatos pernambucanos
Estudo biotypologico de negros e mulatos brasileiros normaes e delinquentes
Ensaio ethno-psychiatrico sobre negros e mestiços
Contribuição ao estudo do índice de Lapicque
O recem-nascido branco, negro e mulato
Longevidade
O problema da tuberculose no preto e no branco e relações de resistência racial
As doenças mentais entre os négros de Pernambuco.

Inteiramente excepcionais quanto ao assunto tratado são os três trabalhos seguintes:

14. Sob êste título, dois tópicos foram considerados: 1) lendas de Dahomey e 2) Anamburucú (divindade afro-brasileira [Vide cap. XI]).

15. A *calunga* aquí referida era uma imagem de mulher, ricamente adornada e representando uma divindade da água. Foi carregada pela "Dama do Passo", dansarina do Maracatú.

16. A "Collecção Moderna" e a "Biblioteca do Povo" são dois conjuntos de folhetos baratos, contendo baladas e outro folklore, lendas, anedotas, orações, receitas, etc. Vide, a propósito, Jorge Amado, "Literatura dos negros e mulatos da Bahia", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo,* XLVIII (junho, 1938), 179-82.

A mestiçagem no Brasil como fator eugênico.
Os mestiços e o problema da degenerescência.
A causa social da degenerescência, em oposição à causa racial.

Êstes três trabalhos, que, evidentemente, se referem à questão, muitas vezes debatida, da relação da mistura racial com a degenerescência, indicam alguma preocupação com êste problema, no Brasil, e, assim, parecem, à primeira vista, implicar interêsse pelas *relações raciais,* no sentido norte-americano da expressão. O problema em questão, porém, se revela como sendo, em grande parte, sòmente um problema acadêmico, talvez evocado pela literatura estrangeira e relacionado com os argumentos em apôio da superioridade do branco e da inferioridade do negro, originados na Europa e nos Estados Unidos. Em todo caso, é certo que alguns estudiosos, achando-se em dificuldade para explicar a persistência de formas culturais africanas no Brasil no século XX, chegaram a duvidar sèriamente da capacidade da raça negra para adquirir a cultura européia e a acreditar que o futuro do Brasil estava sendo prejudicado pela introdução do sangue africano.

Assim, em 1900, aproximadamente, Nina Rodrigues, conhecendo intimamente numerosos africanos na Bahia e impressionado pelo passo vagaroso em que êles e seus descendentes estavam abandonando as formas culturais africanas e sendo assimilados ao mundo branco, [17] e, também influenciado em gráu considerável por escritores estrangeiros, [18] levantou com toda a seriedade a questão da "incapacidade do negro para se adaptar às civilizações das raças superiores". [19]

---

17. *Os Africanos no Brasil,* pp. 407-9; vide também *ibid.,* capítulos V-VII.

18. *Ibid.,* cap. vi, especialmente pp. 388-98.

19. *Ibid.,* p. 385.



habitos, tradições, etc., no paiz original e seu cotejo no novo "habitat". É um problema "biologico": questões de heredologia racial; o problema da mestiçagem... É um problema "linguistico": a influencia das linguas africanas no portuguez. É um problema "sociológico": a influencia do negro em geral na vida social brasileira." 23

Portanto, tal como vem aqui definida, a preocupação dos intelectuais brasileiros interessados pelos negros reside em problemas que não os surgidos do atrito racial, talvez com a exceção implícita na frase "questões de hereditariedade racial e de mistura de raças"; e sugerida, de maneira semelhante, pelos títulos dos três últimos trabalhos mencionados entre os apresentados ao primeiro Congresso Afro-brasileiro. Mas, analisando-se mais detidamente a situação, verifica-se que cada um dêstes três trabalhos *ataca* o ponto de que o negro é racialmente inferior e de que a mistura racial leva à degerescência.

A mais vigorosa defesa da tese da inferioridade do negro é talvez a de Oliveira Vianna, abalisado sociólogo e membro da Academia Brasileira de Letras. Bem versado na literatura européia e norte-americana sôbre raça, e, como Nina Rodrigues, impressionado pelas dificuldades do processo de assimilação do africano e seus descendentes no Brasil, Vianna escreveu:

"O negro puro nunca poderá, com effeito, assimilar completamente a cultura aryana, mesmo os seus exemplares mais elevados: a sua capacidade de civilização, a sua *civilizabilidade*, não vae além da imitação, mais ou menos perfeita, dos habitos e costumes do homem branco. Entre a mentalidade deste e a do homem africano puro ha uma diferença substancial e irreductivel, que nenhuma pressão social ou cultural, por mais prolongada que seja, será capaz de vencer e eliminar." 24

23. *Ibid.*, p. 19.

24. Oliveira Vianna, *Evolução do povo brasileiro* (2.ª ed.; São Paulo, 1933), p. 156-57. Lendo-se cuidadosamente os livros

Assim, sendo insensível a "essas solicitações superiores que constituem as forças dominantes da mentalidade do homem branco", o negro — alega Vianna — só contribue para as classes superiores "quando perde a sua pureza e se cruza com o branco."[25]

Reconhecendo, porém, que existem no Brasil "mestiços superiores e mestiços inferiores", Vianna explica que "um cruzamento feliz de um tipo superior de negro (pois o negro não é uma unidade) ... com um branco bem dotado de eugenismo pode produzir um mulato superior... si por-ventura pelo jôgo das influências hereditárias, preponderar nesse cruzado o eugenismo do tipo branco."

Em outro lugar, Vianna sustenta que:

"Toda a evolução historica da nossa mentalidade collectiva outra cousa não tem sido, com effeito, sinão um continuo afeiçoamento, atravez de processos conhecidos de logica social, dos elementos ethnicamente inferiores da massa popular á moral aryana, á mentalidade aryana, isto é, ao espirito e ao caracter da raça branca. Os mestiços superiores, os mulatos ou mamelucos, que vencem ou ascendem em nosso meio, durante o largo periodo da nossa formação nacional, não vencem, nem ascendem como taes, isto é, *como mestiços,* por uma affirmação da sua mentalidade mestiça. Ao envez de se manterem, quando ascendem, dentro dos caracteristicos hybridos do seu typo, ao contrario, só ascendem, quando se transformam e perdem esses caracteristicos, quando deixam de ser *psycologicamente* mestiços: porque se aryanizam"[26]

---

de Oliveira Vianna, torna-se evidente que êste abalisado "scholar" inadvertidamente deixa de distinguir entre as determinantes *biológicas* e *culturais* do funcionamento mental e da personalidade e que também, confunde *realização* (achievement) *cultural* com *potencial de raça.*

25. *Ibid.,* p. 158, 161.

26. *Populações meridionais do Brasil* (3.ª ed.; São Paulo, 1933), p. 154.

A êste último trecho, o autor de um dos três trabalhos acima mencionados faz enérgica objeção.[27] Citando êste trecho por inteiro, imediatamente nega qualquer aprovação ao que chama de "fetichismo pelo arianismo do ilustre sociólogo." Sustenta, ao contrário, que a "grandeza do Brasil advem da mestiçagem"; esta mistura resultou num indivíduo melhor adaptado e mais resistente, "a nova variedade... o *mestiço superior*".

Afastando-se nitidamente de Vianna e, também de Jorge de Lima e Euclides da Cunha, aos quais se refere como "adeptos do arianismo" e afastando-se dos "literatos e sociólogos estrangeiros de pouca seguridade" que alegam que o "brasileiro é o resultado de três raças tristes, inferiores, indolentes, isto é, que o brasileiro é tipo etnicamente inferior", êste autor afirma que "a capacidade intelectual e a existência de gênios no Brasil, mais do que em qualquer país íbero-americano, provam que não é o arianismo e sim a *mestiçagem fixada* que dá origem à capacidade intelectual e criadora do brasileiro". Não são, segundo êle, a inferioridade ou a degenerescência racial as responsáveis pelas deficiências que o Brasil por acaso apresente, mas sim o analfabetismo, a má alimentação e o desprezo pelo trabalho. Conclue o autor:

"Estou certo que para o Brasil a mestiçagem trouxe e trará mais beneficios do que maleficios. A maior parte[28] dos nossos homens e dos super-homens brasileiros no dominio da politica, das sciencias, das artes plasticas ou não, foram ou são mestiços. Rapidamente podemos citar Gonçalves Dias, Tobias Barreto, Cotegipe, Floriano Peixoto..., Rebouças, José do Patrocinio, Nilo Peçanha, Machado de Assis, Juliano Moreira, Olavo Bilac, Lima Barreto e muitos outros, enfim, scientistas, artistas, pintores, esculptores,

27. A. Austregésilo, "A mestiçagem no Brasil como fator eugênico", em *Novos estudos afro-brasileiros,* Freyre, *et al.*, pp. 325-33.

28. Esta afirmação é provavelmente um exagero.

musicos, poetas, militares, em que o sangue libio se apresentou em cota elevada."

Ataque talvez menos extremado e mais científico, mas nem por isso menos vigoroso, à teoria da inferioridade do negro, se encontra no segundo dos três trabalhos acima mencionados.[29] Lamentando que "nossa degenerescência física, moral e social... injustamente tem sido atribuida ao único fato da miscegenação", o autor deste trabalho, o abalisado e bem conhecido psiquiatra Juliano Moreira, sugere que seria mais razoavel acentuar as circunstâncias da colonização e da escravidão, a intemperança no uso do alcool e os debilitantes efeitos da má alimentação.

"Acho muito mais facil hoje fazer psychologia de um povo do que psychologia de uma raça... as pesquizas feitas por meio dos Tests (Binet-Simon e seus derivados, Bobertag, Treves, Terman, etc.) trouxeram-nos a convicção de que no Brasil não existem differenças profundas entre os individuos de origens diversas. As differenças por mim encontradas dependem mais do grau de instrução e educação de cada um dos examinados do que do grupo ethnico a que elle pertence. Assim é que individuos pertencentes a grupos ethnicos considerados inferiores, quando nascidos e creados em grande cidade, apresentavam melhor perfil psychologico, do que individuos mesmo provindos de raças nordicas, creados no interior do paiz em um meio atrazado."

No terceiro trabalho[30] acima mencionado, o autor conclue que "o que há [no Brasil] não é inferioridade ou

29. Vide Viuva Juliano Moreira, "Juliano Moreira e o problema do negro e do mestiço no Brasil", em *Novos estudos afro-brasileiros,* Freyre, *et al.*, pp. 146-50. Neste artigo, a viuva do conhecido psiquiátra de côr reune alguns de seus escritos sôbre o assunto.

30. Edison Carneiro, "Situação do negro no Brasil", em *Estudos afro-brasileiros,* Freyre, *et al.*, pp. 237-41.

superioridade racial... mas desigualdade de desenvolvimento económico".

De maneira semelhante, Gilberto Freyre, que considera Oliveira Vianna, "o maior místico do arianismo que ainda surgiu entre nós", [31] ataca com vigor a teoria da inferioridade racial; [32] assim, procede, também, Arthur Ramos, referindo-se especialmente aos pontos de vista de Vianna, num trabalho [33] apresentado há alguns anos ao Centro de Estudos Oswaldo Spengler, no Rio de Janeiro. [34] Fato interessante, a êste respeito, e indicativo do caráter puramente acadêmico desta questão, tal como é concebida no Brasil, é que, tanto a favor de um ponto de vista como do outro, encontram-se indiferentemente descendentes de africanos e de europeus.

Que as atitudes raciais da Bahia estão de acordo, em geral, com as de Arthur Ramos, Gilberto Freyre e dos autores dos três trabalhos acima mencionados, é claramente indicado por alguns documentos escritos por estudantes bahianos brancos, cada um dos quais, embora conciente de certas diferenças mentais e culturais perceptíveis existentes entre a maior parte dos negros de um

---

31. *Casa grande e senzala* (2.ª ed.; Rio, 1936), p. 218; vide também *ibid.*, pp. 155 e 156.

32. *Ibid.*, p. 208-12.

33. Arthur Ramos, "O negro na evolução social brasileira", lido em 25 de novembro de 1933.

34. Em resposta, Vianna escreveu: "Não sei si o negro é realmente inferior, si é igual ou mesmo superior ás outras raças; mas, julgando pelo que os testemunhos do presente e do passado demonstram, a conclusão a tirar é que, até agora, a civilisação tem sido apanagio de outras raças que não a raça negra; e que, para que os negros possam exercer um papel civilisador qualquer, faz-se preciso que elles se caldeiem com outras raças, especialmente com as raças aryanas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza." (*Raça e assimilação* [2.ª ed.; S. Paulo, 1934], p. 285).

lado, e a maior parte dos brancos de outro, considera esta desigualdade como originária das atuais desvantagens educacionais em que se encontram os negros, sendo em consequência, de natureza transitória. Uma jovem senhora escreveu: "Embora os pretos da Bahia estejam ainda num plano intelectual bastante inferior, e embora algumas pessôas, especialmente fóra do Brasil, acreditem que êles nunca alcançarão o nível dos brancos, penso que a classe dos pretos está continuamente preparando uma base sôbre a qual um dia se tornará ilustre." E outra: "Sua antiga posição de escravos deu aos negros certo gráu de inferioridade que até certo ponto se prolongou até o presente. Esta desigualdade, porém, está desaparecendo dia a dia. Acredito que num futuro muito próximo os pretos da Bahia terão capacidade igual à de qualquer raça branca."

Já me referí ao orgulho pelo "branqueamento progressivo" da população, orgulho comum a todas as classes no Brasil. A tendência geral para absorver grupos étnicos diversos tem caracterizado persistentemente a sociedade brasileira. Do comportamento tradicional que se desenvolveu em resposta às circunstâncias e condições de vida colonial, surgiu uma ideologia racial não formal, e até certo ponto inconciente, servindo como filosofia que suporta e dá coerência aos "mores" raciais, só aparecendo na conciência quando os "mores" são expostos do exterior à discussão e se procura racionalizar e defender esta conduta costumeira. Uma estudante bahiana, de família branca expressou esta ideologia informal, na seguinte observação: "A mistura racial é uma cousa inevitável. Nós brasileiros nos estamos tornando um só povo."

Assim, na Bahia, pretos e brancos não se defrontam como grupos étnicos irredutíveis, diferentes não só na aparência, o que é óbvio, mas também em natureza, e

destinados a ficar para sempre separados e distintos. A "inferioridade" que existe atualmente não é considerada racial e, por conseguinte, permanente, mas antes cultural, temporária, e já em vias de extinção. Todo cidadão é considerado, antes de mais nada como brasileiro; e o brasileiro se orgulha de todos os outros brasileiros, independente de sua origem racial. As distinções são secundárias. A êste respeito, deve-se talvez apontar que a disseminada teia de relações pessoais na Bahia tende a fazer de um homem ou de uma mulher não tanto o membro *de uma categoria* (por exemplo, um "negro" ou um "mulato"), quanto uma pessoa (João ou Maria).

Mesmo com referência a indivíduos que estão fóra do círculo das relações pessoais intimas, raramente se usam, na Bahia, termos raciais. Chamar a um homem de côr, diretamente, "negro" ou "mulato", não é de "bom tom." Êstes termos só são empregados cara a cara, quando alguem está enraivecido ou, por qualquer outro motivo, desejoso de injuriar. Como já observei, seria o mesmo que chamar, nos Estados Unidos, um imigrante italiano de "Wop" ou um mexicano de "Greaser", termos que acentuam a origem estrangeira do indivíduo. Assim, si um bahiano quiser ser particularmente injurioso, agravará a picada constituida pela palavra "negro" acrescentando-lhe "da África", acentuando, assim, duplamente sua alusão à origem estrangeira do preto.

Embora seja certo que a côr escura, como já vimos, é ordinàriamente identificada com "status" inferior, e a côr branca com posição nas classes superiores, a ascenção de classe tende a retirar o indivíduo, até mesmo, da categoria de côr. Note-se, por exemplo, a observação de um bahiano branco a respeito de um mulato da classe "alta": "Eu hesitaria em chamá-lo *pardo,* embora evidentemente êle o seja: algum de seus amigos poderia ouvir-me,"

Em situações como esta, a expressão *moreno* é o termo mais elegante".

Já no período colonial, segundo se diz, o título de capitão-mór "aryanisava os proprios mulatos chapados."[35] Assim, na segunda década do século XIX, o inglês Henry Koster, referindo-se, em conversa com um pernambucano, ao fato de estar um mulato ocupando o cargo local de capitão-mór, ouviu que o hmem em questão não era mulato. Insistindo em que indubitavelmente êle tinha uma vísivel aparência de multado, Koster recebeu a seguinte resposta surpreendente: "Era, porém já não é... pois, Senhor, Capitão-Mór pode ser multado?"[36]

Em tais circunstâncias, a conciência racial tende a reduzir-se ao mínimo. Porquê, si o indivíduo pode, com relativa facilidade escapar à identificação com o grupo em que nasceu, não só no que se refere à raça, mas também, até certo ponto, no que se refere à côr, e si é pequena a tentativa por parte das outras pessôas para tratá-lo de modo diferente apenas porquê alguns dos seus ancestrais tiveram origem étnica diferente, as idéias de "nosso grupo" e de "outros-grupos" não surgirão facilmente em sua experiência; ou si surgirem, tenderão a representar entidades vagas, não vívidas, não nitidamente delineadas e definidas.

Na Bahia, poucos intelectuais de côr se interessam de qualquer maneira por estudar e escrever a respeito do negro; e naqueles que se interessam, o interesse é mais pelo *africano*, por seus costumes e tradições, especialmente

---

35. Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo, 1936), p. 319.

36. Henry Koster, *Travels in Brazil, 1809 to 1815* Filadelfia, 1817, II, 175-76. Vide, também, referência a êste incidente em Vianna, *Evolução do povo brasileiro*, p. 153, e Freyre, *Sobrados e Mucambos*, p. 318.

pelas sobrevivências da cultura africana que ainda existem entre os descendentes de escravos importados.

Não há tendência para enaltecer o termo "negro", como entre os negros concientes de raça dos Estados Unidos. Na realidade, como já indiquei, "negro" é termo raramente empregado, seja pelos pretos ou pelos brancos. Quando, por acaso, se o emprega, nenhum homem de côr, a não ser que por acaso tenha estado nos Estados Unidos ou em comunicação com negros norte-americanos, se preocupa em escrevê-lo com *N* maiúsculo. Também, ninguem se ofende com a palavra *ama.*

Isto, porém, não quer dizer que os pretos e os mulatos estejam completameste satisfeitos com a sorte e que não protestem contra os fados que fizeram o branco, em geral, mais elevado, económica e socialmente. Ao contrário, o negro da classe "baixa" frequentemente se julga maltratado e incompreendido.

Existem, a êste respeito, duas classes de pretos na Baía: (1) os que têm conciência do problema de raça e falam a respeito dêle; e (2) os que não têm essa conciência. Os primeiros que constituem uma minoria letrada, são sensíveis, por exemplo, à situação dos Estados Unidos e apontam o Brasil como um contraste favorável.

"Aquí na Bahia, brancos e pretos nunca se hostilizam como nos Estados Unidos", observou um preto. "Aquí o negro é tratado como si fosse igual aos outros. Assim, emquanto os norte-americanos sofrem cada vez mais de luta interna, o Brasil se tornará ano a ano cada vez mais um só povo, unido pelo sangue e pelo sentimento."

Um médico preto, de ascendência africana relativamente pura, que possuia algum domínio da língua inglesa, escreveu, neste idioma o seguinte:

"Não temos na Bahia nada que se assemelhe à segregação racial tal como existe entre nossos ilustres amigos norte-americanos.

"Existe aquí uma só constituição para todos, sem distinção de raça ou de casta.

"Aquí não existem brancos ou pretos; existem apenas cidadãos brasileiros e estrangeiros.

"Os negros brasileiros nascem e morrem exatamente como os brancos.

"Em nosso país, pretos e brancos são irmãos e amam-se uns aos outros.

"Somos uma só nação e um só povo e não um conglomerado de povos.

"Penso que seria proveitoso para os norte-americanos conhecer o grande amor que une brancos e pretos para grandeza de nosso país e levar com êles o exemplo para sua pátria que, estando tão adiantada, ainda lincha cidadãos negros, como si todos os homens não fossem iguais aos olhos de Deus e da lei.

"Existirá um sol para os brancos e outro para os pretos, meus bons amigos?

"No Brasil, reconhecemos um só Deus, uma só nação, um só povo."

De outra vez, chamando atenção para a notícia de um linchamento em Georgia, publicada num jornal bahiano, disse êste homem:

"Vejam! Nunca presenciamos no Brasil nada que se assemelhe a êste fato. Por que fazem os brancos dos Estados Unidos uma cousa destas? Unicamente porque se tratava de um preto? Não posso compreender. É impossivel conceber tal acontecimento aquí. O preto é tão brasileiro quanto qualquer branco."

Por outro lado, como notámos, ha pretos bahianos que estão descontentes com a sorte. Êstes indivíduos, porém, baseiam seu descontentamento em motivos inteiramente diversos dos motivos de descontentamento dos negros dos Estados Unidos; isto é, mais sôbre diferenças de *classe* que de *raça*. Êstes pretos, que são todos da camada inferior, sentem muito intensamente que as classes que ocupam posição social superior não dão às outras o que elas merecem. A luta por posições assume, portanto,

no Brasil, alguma cousa do caráter de luta de classes, no sentido marxista.

Percebe-se num dos três trabalhos que mencionei por último, dentre os apresentados ao primeiro Congresso Afro-brasileiro, um reflexo desta atitude. O autor é um jovem jornalista de espírito filantrópico. Profundamente impressionado pelo baixo nível económico das classes "inferiores" no Brasil, escreve:

"O negro tem sido, e continúa sendo, um sêr à parte, quasi um bicho, que as Prefeituras consentem apenas passear pelas ruas e trabalhar para o branco. E nada mais. Dêste modo o negro não pode (e nem poderá) aumentar de muito o seu nível intelectual e moral, donde a permanência do animismo, da criminalidade, etc." [37]

Atitudes de descontentamento e protesto são, também, perceptíveis nas seguintes sugestões apresentadas por um preto baiano ao segundo Congresso Afro-brasileiro:

"O Congresso Afro-brasileiro deve mostrar quão deplorável é a condição do negro no Brasil.

"O Congresso Afro-brasileiro deve dizer ao negro, que o linchamento social é pior que o linchamento físico.

"O Congresso Afro-brasileiro deve quebrar os grilhões da opressão.

"O Congresso Afro-brasileiro deve dizer ao negro que êle está morrendo de tuberculose, de carregar peso, de passar necessidades,[38] e de desgosto.

"O Congresso Afro-brasileiro deve lembrar ao negro que êle é escolhido e preferido para fazer trabalhos baixos.

"O Congresso Afro-brasileiro deve perguntar ao negro até quando êle quer ser escravo?"

"O que o preto não tem aquí, confessava um baiano branco, "é igualdade económica. Normalmente só obtém as ocupações mais servís. Pode ser trabalhador manual, carregador, pedreiro,

---

37. Edison Carneiro, *op. cit.*, p. 239.

38. Isto é sofrendo falta de alimentação quando em trabalho; de sono suficiente; de cuidados médicos, etc.

ou outro artesão qualquer, mas raramente consegue chegar a um nível muito mais elevado".

"O preto bahiano é pobre e oprimido", dizia um mulato.

"As melhores posições são-lhe usualmente difíceis de obter, especialmente si não tiver educação. Tem pouca probabilidade de tornar-se figura de importância intelectual, comercial ou política; as melhores ocupações estão ordinariamente além de seu alcance."

O sentimento de ser explorado e de ser tratado injustamente pelos fados é bem evidente no seguinte documento, escrito por um estivador preto:

"O negro na Bahia.

"I. No Passado: Foi o elemento collaborador, como escravo. Vilmente tratado das grandes fortunas, que hoje presente não se reconhece como factor principal. Negando-se-lhe aquillo que elle tem como premio, recompensa aos seus incansaveis serviços e até mesmo sacrificios e humildade para serem gratos aos seus Senhores.

"II. No Presente: Hoje seus sucessores são os grandes industriaes e capitalistas. Muito embora não podendo agir como seus anteriores, mas disfarçadamente usam da aquella prepotencia. Ora revertendo em preconceitos raciaes, ora em superioridade, o que comprovam os resquiscios que ainda existem naquelles irmãos. Privando-lhes o direito de igualdade não em Poderes, sim em conhecimentos.[39] Se o negro for devidamente educado axiomaticamente será igual áquelles que se julgam superiores, uns allegam que são menos intelligentes sim. De cerebros de homens que absorve todo seu tempo em estudo, tendo o necessario descanço só poderá seus descendentes ter concepções bastantes elevadas.

"Não acontecerá assim com os descendentes d'aquelles homens depauperados pelo excesso do trabalho e deficiencia de alimentação.

"Isto não prova menos intelligencia e sim menos sorte. Porque se os seus antecessores fossem senhores de Pepitas e senzalas naturalmente os seus sucessores eram suficientemente capazes de educar os seus filhos com mesmo esmero e a mesma impecabilidade.

"III. A parte que toma na vida Bahiana: Alguns delles, tomam parte na vida Bahiana como morigerados artistas bons operarios e, até mesmo pequenos agricultores e industriaes. Entram

39. Isto é, oportunidade para desenvolver as aptidões por meio da educação.

nas classes Liberaes, como bons medicos, abalizados Advogados, excellentes Pharmaceuticos e Agronomos e etc.

"IV. A possibilidade de ganhar a vida: No commercio por exemplo o preto só emprega suas actividades como simples operarios manuaes, como sejam Pedreiros, Carpinteiros, Alfaiates, Mechanicos, Sapateiros, Ferreiros, Carregador, Estivador, Trapicheiros, Doceiros, etc.

"Porque não empregam suas atividades mentaes como sejam: Representantes, Guardas-Livros, Despachantes Consignações, Exportação, Importação etc. é porque não tem mentalidade, em parte mais a causa primordial de isto acontecer foram os proprios brancos, que sempre vedaram a entrada desse elemento nas classes acima citadas para exercerem sempre influencia sobre o outro elemento e chamarem de inferior, pobre, classes baixas, etc.

"V. As possibilidades para elle se educar: O menino, isto é, o negro vai á escola primaria, aprende alguns rudimentos indispensaveis, e não podendo seus paes matriculal-o em escola Secundária ou Superior, vae incontinente para o officio o que dá margem ou contribue para a não adestração as classes que transigi no commercio, excepto carregadores, estivadores, doceiros, trapicheiros, etc.

"Esta é a causa que o negro não pode alcançar certos e determinados lugares na Sociedade Bahiana."

Ao avaliar a significação deste documento, é preciso distinguir entre os pretos da classe "baixa" e os outros, os que de certo modo subiram na escala social e atingiram certa dose de segurança. Si a identificação de classe fôr levada em conta, o descontentamento e os protestos aquí refletidos podem ser interpretados — e devem ser interpretados deste modo — a respeito de toda a situação cultural brasileira — mais como episódios de luta de classe que de luta de raça; como episódios de um processo de competição que assume naturalmente a falsa aparência de conflito racial, devido a geral coincidência das identificações de classe e de côr.

Que esta interpretação é sustentável, corrobora-se pelo fato de que não se ouve, dos negros que melhoraram sua posição social, esta nota de descontentamento e de

protesto. Os pretos ou os pardos escuros que atingiram uma posição superior na comunidade e certa dose de consideração, comumente defendem o branco e louvam os méritos do Brasil, como fez o médico negro acima citado. Em outra ocasião, disse êste mesmo médico, exagerando um pouco: "No Brasil não existe medo da côr, nem preconceito de raça. Pode um preto ingressar em qualquer profissão e tirar seus clientes de qualquer grupo. Veja: pertenci à classe de 1928 (e exibia orgulhosamente um quadro emoldurado, com as fotografias dos graduados naquele ano pela Faculdade de Medicina da Bahia). A maior parte de meus clientes são brancos. E no consultorio, veja aqui! (mostrava uma fotografia de grande número de crianças, muitas das quais eram brancas). Êstes me procuraram para consultas médicas."

Um preto, que gozava de certa posição social, observou com mostras de orgulho: "Aqui somos todos iguais, pretos, brancos e mulatos. Nenhuma posição, nenhuma profissão é fechada ao preto, que pode alcançar qualquer nível para o qual demonstre ter capacidade."

Si a existência, na Bahia, de pequena conciência racial, não implica que o preto da classe "baixa" esteja completamente satisfeito com a sorte, também não significa que os brancos, como já vimos, não considerem a massa dos pretos como social e culturalmente inferior, pelo menos temporariamente. Esta atitude, porém, assemelha-se mais à de um pai indulgente em relação a uma criança imatura mas que gradativamente se desenvolve, que a atitude de alguem que se sente superior por pertencer a uma raça que acredita ser dotada, pela natureza, de capacidade superiores às de qualquer outra. Como observou um branco, "atualmente os pretos estão muito atrazados em relação aos brancos. Mas penso que, com a evolução

social se estão tornando cada vez mais inteligentes e que, afinal, contribuirão tanto quanto os brancos para o adiantamento do Brasil."

Si muitos dos pretos e dos mulatos mais escuros da classe "baixa" tendem a sentir-se um tanto explorados e, às vezes incompreendidos, os claros e, até certo ponto, os meio-escuros são ordinàriamente orgulhosos de sua elevação social, falam bem dos brancos e do tratamento que dêles recebem; e julgam-se, si não brancos, pelo menos quasi brancos. Em todo caso, desejam ser brancos e normalmente são assim considerados, pelo menos por seus amigos.

Pedro Calmon, inteiramente familiarizado com a tradição bahiana, afirmou:

> "O homem pardo não queria ser negro, e considerava-se equiparado ao branco. Em geral pardo era liberto. E o liberto tinha desprezo pelo negro escravo. Êsse desprezo descrito por Ewbank, Kidder e Fletcher, Agassiz, todos os escriptores que deixaram o seu depoimento sobre a sociedade do seculo XIX, é característico do tempo: pardo era igual a branco na sua vaidade, e às vezes, realmente o pardo era escuro, pois o mais claro não admittia que se duvidasse do seu aryanismo." [40]

Ao passo que constantemente se orgulham de sua linhagem branca, os mulatos tendem (pelo menos os mais ambiciosos dentre êles), a envergonhar-se de seus parentes pretos e a escondê-los, tanto quanto possível, aos olhos dos estranhos.

Isto usualmente ocorre quando o mulato melhora a sua situação econômica ou por qualquer outra maneira eleva sua posição na ordem social. Tal atitude não difere muito da assumida, por exemplo, por pessôas da classe alta, residentes em Nova York, em relação aos parentes que possuam entre os montanheses de Tennessee. Como

---

40. Em correspondência com o autor.

acontece com todos os indivíduos que, no decorrer de alguns anos, sobem de uma classe para outra, a confiança em si próprio e o sentimento de superioridade do mulato brasileiro, são, até certo ponto, ameaçados, intermitente ou mesmo constantemente, por sentimentos de insegurança. Dêstes indivíduos, escreveu João Varella:

> "Do pai [branco], que nunca viu,
> Tem o retrato na sala;
> Mas ...da preta que o pariu
> Não tem retrato, nem fala." [41]

De maneira semelhante, Gilberto Freyre apontou que muitas vezes no passado

> "Resultavam... desse facto, ou de circumstancia de ser mulata a mãe ou a avó da casa, situações muitas vezes dramaticas, de que vamos encontrar o reflexo em alguns romances e contos brasileiros. Individuos alourados evitando que as visitas vejam a avó ou a mãe, mulata gorda, culatrona. Outros, o irmão ou a irman escura, o "tira-teima" [42] da familia, o tal ou a tal em quem viriam se revelar com toda a nitidez de traços ou de côr a origem menos nobre ou menos aryana." [43]

O preto muito naturalmente se ofende com êste sentimento de superioridade por parte do mulato. Sua atitude característica se reflete no dito comum: "Quem escapa de branco é preto". Certa vez, uma cozinheira

---

41. De um manuscrito inédito, intitulado "O Africano na Bahia."

42. Elucidando esta frase, disse um bahiano: "O *tira-teima* é o indivíduo que por si mesmo constitue uma negação viva da pretenção da família a ser branca. Sendo escuro, ou revelando por qualquer outro modo a existência de sangue negro, êste indivíduo desfaz a ilusão (tira a teima) de fidalguia que a família deseja ostentar.

43. *Sobrados e mucambos*, p. 355. O fato de que fóra do número relativamente pequeno dos bahianos de côr ainda identifi-

negra, encolerizada com um mulato, exclamou: "Escute, sabido, você é apenas um mulato sujo! Nem siquer pertence a uma raça pura! antes quero ser preta que mestiça!" Outro preto, zangando-se com um mulato, explodiu: "Muito bem! É isto que a gente recebe de um mulato. Misturar as raças sempre dá numa cousa destas".

"Êstes mulatos!" queixava-se amargamente outro preto, zangado pelo comportamento pretencioso de um de seus parentes mulatos. "Canalha! Renegar seus avós, seus tios e tias e até seus próprios pais! Não querem ser pretos; querem ser brancos!" "Quando os mulatos têm dinheiro", queixava-se uma preta, "não querem mais admitir que são mulatos". E acrescentou, com certa amargura: "E os brancos também aceitam êles, si tiverem dinheiro."

Usualmente, os bahianos brancos reconhecem e agradecem a contribuição dos pretos para a formação do Brasil e os preferem aos pardos, alegando que são menos pretenciosos, mais amigos, mais leais e agradecidos. "Gostamos dos pretos aqui", dizia um bahiano branco. "E porque não? Não ajudaram êles a formar o Brasil e não estão ainda ajudando a criar a nossa pátria? Não somos

---

cados com a cultura africana, o desejo de se aproximar tanto quanto possivel dos brancos quanto à aparência física, é comum, atesta-se por numerosos anúncios dos jornais, como o que apareceu n'*A Tarde*, de 30 de Novembro de 1936:

> Cabelo!!!
> Cabelos encarapinhados transformados em permanente!
> Cabelos esticados, alizados!
> Pomadas Indiana, Americana, etc. corrigem os defeitos, sejam quais forem.

Os mulatos cantam o seguinte verso:

> Sai azar
> Por aqui afóra!
> Cabelos espixados
> Estão na moda agora.



O branco reconhece a inteligência do mulato, mas muitas vezes se ressente de sua agressividade, desenvolvida no decorrer de sua luta ambiciosa para subir na escala social, bem como de outros traços distintivos de personalidade que apareceram no decorrer desta competição. Disse alguém: "Não gosto do atrevimento do mulato, de sua inveja, seu ciume, sua falta de respeito, sua pretensão, sua inconstância e irresponsabilidade, sua arrogância e, quando alcançam certa melhoria em sua posição social, seu orgulho desmedido, sua jactância, sua insolência e maneira geral de se mostrar". Esta atitude reflete-se, também, no dito comum: "Mulato pernóstico" é expressão redundante", o que um bahiano explicou com as seguintes palavras:

"O mulato que sempre deseja ser branco e que por esta razão despreza o preto, tende a exagerar as qualidades que observa nos brancos e a imitá-las a tal ponto, que se torna pernóstico. O mulato está sempre procurando ser o que não é."

Mesmo a palavra "mestiço" veio a ser, pelo menos até certo ponto, termo de desprezo, conotando, às vezes, como disse um cidadão local, "alguém desejoso de suplantar seu pai, excessivamente ambicioso por adiantar-se e obter prestígio." Outro reflexo desta aversão aparece no dito comum: "Quem vê um mulato e não corre tem juntas moles."

Disse um branco de destaque, talvez exagerando um pouco sua atitude:

"Vou-me embora da Bahia para São Paulo. Esta cidade está cheia demais de mulatos e de sua influencia. A Bahia tornou-se um pau de sebo. Ninguem deseja obter o prêmio, mas todos querem rebaixar os que tentam obtê-lo. Êste lugar está cheio de inveja, de má vontade e egoismo — todas características dos mulatos. O mulato não é como o preto; é uma pessôa sem caráter. Não tem brio. Está sempre com inveja, com ciume, e tão

ocupado em "manter-se", intrometendo-se onde não é querido, que não pode cuidar de seu negócio ou de seu emprego; nada pode fazer a não ser tornar-se um aborrecimento geral."

"Sempre achei que os empregados pretos são preferíveis aos mulatos," disse outro branco bahiano. "São mais fiéis, mais respeitosos, ainda que, talvez, menos inteligentes. Os mulatos estão sempre procurando ser mais brancos do que são."

Escreveu um estudante:

"O pardo tem uma falta que não se nota no preto. E' mais pernóstico, provavelmente porque tem a firme convicção de que mesmo que um de seus genitores seja preto, o outro é branco. Normalmente não é tão bem dotado quanto os brancos, mas deseja aparecer em público melhor do que é. Os pretos não; são mais agradáveis e têm a amabilidade natural de uma raça que sofreu muito e que foi martirizada pelas senzalas. Não quero com isto dizer que não há pretos mal educados e estúpidos; mas sim que tais pretos são mais raros que os pardos, os quais, quando atingem alguma posição de importância na vida pública, agem como si já não pisassem na terra."

Estas atitudes observadas entre os vários grupos étnicos da Bahia parecem ser as que normalmente tendem a surgir das lutas por posição, em toda ordem social, constituida por classes. Os recem-chegados, bem como os que estão empenhados em abrir caminho, são, em toda parte, levados a mal. Estas atitudes focalizam a côr porquê a côr ainda se identifica, dentro de certos limites, com a posição social. Mas o fato de tenderem a desaparecer nos casos em que a pretensão do homem de côr a uma posição social mais elevada se baseia em competência demonstrada e em evidente valor pessoal, é altamente significativo.

Êste fato identifica a sociedade bahiana como sociedade constituida *em classes,* em que a competição toma antes a

forma de luta entre as classes (que por motivo de ordem histórica vieram a coincidir em considerável extensão com a côr) que de luta entre as raças ou côres em si mesmas.

Disse um branco bahiano: "Gostamos de quem é modesto. Tendemos a dar menos valor a quem é agressivo e quer impôr-se. Esta é uma das razões por que Teodoro Sampaio é tão bem considerado. Nunca se mostra presumido, nunca é intrometido. Os brancos o respeitam pelo que ele é, especialmente pela sua grande capacidade intelectual."

Outro bahiano branco, que conhece os Estados Unidos, disse:

"Eu acho que o sentimento aqui existente em relação ao negro é um tanto semelhante ao sentimento existente nos Estados Unidos em relação ao judeu. Emquanto se conserva judeu, ninguém deseja casar-se com ele, mas de vez em quando isto se dá, com maior ou menor comentário. A maneira de tratá-lo depende muito da espécie de judeu que êle é. Si fôr um indesejável, é deixado de lado. Si for excessivamente ambicioso, agressivo, sempre mostrando-se intrometido, é levado a mal.

"Si for educado e capaz, mas ainda assim modesto, e ao mesmo tempo renunciar de bom grado a seu separatismo judaico, fica-se disposto a conviver com êle. Quanto menos judeu êle fôr, quanto mais procurar assemelhar-se aos outros americanos, tanto mais será procurado por êstes. De maneira semelhante, quanto mais o negro repudiar suas ligações com a África, quanto mais vier a assemelhar-se aos europeus, mas de maneira modesta, inofensiva, tanto mais será aceito por nós."

Um bahiano branco escreveu: "As pessôas que têm características étnicas mais semelhantes às da raça branca gozam, naturalmente maior prestígio. Mas isto não impede que um homem de real valor alcance uma posição elevada, simplesmente por ser de côr. Absolutamente não."

"Especialmente na Bahia, onde há muito preconceito em relação à "qualidade", escreveu um estudante preto,

"um pardo ou um preto nunca é bem considerado na presença de brancos, exceto si for pessôa de capacidade intelectual ou de alguma fortuna, pois na Bahia estas duas características são muito importantes."

Uma estudante branca escreveu o seguinte:

"Para mim, a raça nada influe no indivíduo. Penso que o preto, o pardo e o branco devem ser tratados da mesma maneira. Os pretos e mulatos devem ter o mesmo direito que os brancos às posições. Não tem culpa de serem pretos; não são êles os responsáveis por sua côr.

"Conheço pretos e pardos que poderiam facilmente substituir certos brancos em qualquer situação. Homens como êstes, em minha opinião, são pelo menos iguais aos brancos. A personalidade e não a raça, é que me influencía; um homem de bom caráter, inteligente e competente, merece ser tratado com distinção, seja êle branco, preto ou pardo."

Entre os "dez bahianos mais importantes", escolhidos por cento e vinte e dois estudantes da Escola Normal, havia três mulatos e dois "branqueados". Sessenta e sete estudantes da Escola de Direito escolheram seis brancos, dois "branqueados", um mulato e um preto.

Dezesseis moças de uma escola missionária, dirigida por missionários norte-americanos, enumeraram dois "branqueados", um mulato e dois pretos, entre os que, a seu parecer, eram os "dez bahianos mais importantes."





mumente considerado como *folk*, ou ao menos num estágio intermediário entre a "cultura de folk" e a "civilização".[1] Neste grupo, os africanos e seus descendentes constituiram evidentemente, no passado, e constituem ainda hoje, elemento numeroso.

Esta divisão relativa às identificações culturais, entretanto, nem sempre é nitidamente definida. A aderência a formas culturais africanas — por exemplo, o *candomblé* (o culto fetichista) — varia muitas vezes não só de familia para familia, mas também de indivíduo para indivíduo, dentro da mesma familia, e, ocasionalmente, varía no mesmo indivíduo em relação a elementos culturais diversos, a diversos períodos de sua vida e até em relação a seus diversos estados de espírito. Por outras palavras, as formas culturais africanas estão se desintegrando.

Nem se pode presumir que a configuração de costumes e tradições que até certo ponto assinalam êste "mundo mental" da classe "inferior" seja inteiramente de origem africana. Se parte considerável deste "mundo mental" inegavelmente se compõe de elementos originários da África, certos costumes e tradições indígenas, bem como idéias e práticas das classes baixas européias e outros comportamentos costumeiros que surgiram em resposta às circunstâncias da vida no Brasil, também contribuem para sua formação. Tarefa dificil e excessivamente laboriosa é a discriminação dessas diversas correntes.

É preciso salientar que estas distinções seguem linhas *culturais* e não necessariamente *raciais*. A classe mais baixa inclue pessoas de origem eurpéia e estas, em muitos casos, assumiram sentimentos e atitudes de origem africana.

---

1. Vide meu artigo "Um Sistema de Rerefência para o Estudo dos Contatos Raciais e Culturais", *Sociologia*, Vol. III, n.º 1 (Março de 1941), p. 2. É claro que se emprega estes concertos com o significado cientifico e não apenas popular.

Ainda mais, à medida que os pretos e os mestiços sobem de classe, tendem a deixar de lado a identificação com a África e as formas africanas.

Os negros da Bahia mantiveram durante muito tempo contacto direto com a "Costa Oeste". Mesmo depois da extinção do tráfico africano, navios transitavam regularmente entre a Bahia e Lagos, repatriando nostálgicos negros emancipados e voltando com produtos da "Costa Oeste", muito apreciados pelos africanos e seus descendentes no Brasil.[2] Recentemente, um velho negro bahiano tirou dentre os seus tesouros uma apagada fotografia de negros a bordo de um navio em viagem para a África e mostrou um *atabaque* (tambor sagrado) e uma mulher vestida com "saia grande".[3] Êsse negro lembra-se de ter estado muitas vezes nas docas da Bahia com seu pai, quando chegavam navios da África e os marinheiros traziam notícias de Lagos.

O comércio com a "Costa Oeste", porém, decresceu gradualmente até que por volta de 1905 tinha quasi completamente desaparecido. Hoje, só alguns artigos, especialmente empregados no ritual afro-brasileiro tais como búzios, *obís, pimenta da costa, orobôs, palha da costa, sabão da costa* e tiras de *pano da costa* são às vezes importados da África.

Diz-se que numerosos africanos, cujo interêsse pelo Brasil foi despertado por negros bahianos de volta à "Costa Oeste", imigraram para a Bahia há quarenta anos apenas. Áreas consideraveis, na cidade e em seu redor — por exemplo, Caminho de São Gonçalo, Caminho da Cruz e parte do *Terreiro* — foram outrora, dizem, propriedade de *africanos.*

2. Pedro Calmon, *Historia Social do Brasil,* 3 vols. (2.ª ed., São Paulo, 1937-39), I, 182.

3. Grande saia bufante, ainda usada por muitas pretas bahianas. A época era aproximadamente 1895.

Atualmente os africanos nativos, como elemento de população, estão quasi extintos.[4] Sómente por acaso se encontra algum africano de nascimento, como, por exèmplo, certo negro velho, outrora figura destacada no culto afro-brasileiro não só da Bahia mas também do Rio de Janeiro, nascido em Lagos e cujo pai pouco antes de seu nascimento comprara sua mãe, escrava no Brasil, levando-a para África. Êle conhece quatro *africanos* que ainda vivem no Rio e encontrou, na Bahia, em Brotas, em 1936, uma velha africana que tinha uma escarificação facial e quasi nada falava de português. Essa mulher já faleceu.

Assim, o contato real com a África é hoje pouco mais que uma lembrança no espírito de alguns dos negros mais velhos, que rememoram histórias de pessoas, lugares e acontecimentos da África, contados por seus pais ou por outros africanos que anos atráz visitaram o lugar de origem de seus antepassados, ou tenham talvez conhecido negros que navegavam entre a Bahia e a "Costa Oeste". Mas certos indivíduos da geração mais velha cultivam ainda um apêgo sentimental pela África, como se vê da expressão de vez em quando ouvida dos lábios de um preto velho, levantando reverente seus olhos para o céu: "Sou filho de dois africanos, graças a Deus!" "Se eu tivesse dinheiro", observou outro preto, com os olhos brilhantes, "ia pra África, pra Abeokuta, construia uma casa pra mim e vivia como um homem deve viver."

"Minha mãe ainda era uma mocinha (relembrava recentemente um velho negro bahiano) quando foi pegada por um guerrêro na

---

4. Como os negros da classe inferior, que têm dificuldade em falar corretamente o português, tentam às vezes disfarçar essa dificuldade dizendo que são *africanos* e como outros, participando de círculos onde os africanos de nascimento têm prestígio, podem propositadamente falsear sua origem, o observador desprevenido pode ser erroneamente levado a pensar que existe ainda um número considerável de *africanos* vivendo na Bahia.

África. Êle queria vendê ela p'r'um negociante de escravo em Dahomey. Nesse dia duas criança mais piquena ia junto, uma criancinha que ela carregava nas costa e outra mais grandinha que dava a mão p'ra ela.

"Ela me contou uma coisa terrive que viu naquele dia. Dois guerrêro 'tavam correndo p'ra pegá uma moça. Cada um garrou um braço da moça e começaram brigá, puxando ela e gritando: "Ela é minha, ela é minha"! Mas nenhum pudia arrancá ela do outro. Afinal um dêles puxou o facão e zais! cortou a moça pelo meio e disse p'ro outro que agora êle pudia pegá a parte dele.

"O nome de minha mãe era Manjengbasa, que qué dizê "Não deixe eu sózinha". Ela nasceu depois que a mãe tinha perdido os dois primêro fio. Tinha uma cicatriz no rosto p'ra mostrá que era Yoruba, proquê todos Yoruba, home e muié, têm de tê esta marca. Ela casou com meu pai aqui no Brasil e quando eu nasci êles me chamaram Ogeladê.

"Quando eu tinha treze anos e onze mêis meu pai me levô p'ra África, p'ra Lagos, *Costa Oeste da África*, Nigéria. Ige-sha fica dois dia longe. Oyo era a capitá. E tem Akkra na Costa, isto é, aqui é Ashanti e Groweh, e lá Ifé e Egbá. Meu pai era de Egbá e o pai dêle era de Abeokuta. E tem Efun e Dahomey.

"Meu pai tinha ido só fazê uma visita. Voltô logo p'ra Bahia, p'ra cuidá dos negocio. Nesse tempo ele comprava coisas da África. Mas eu fiquei em Lagos onze ano e nove mêis, dêis de 1875 até 1886. Mais tarde fui ôtra vêis p'ra África e fiquei mais um ano. E treis ano depois vortei de novo p'ra vendê coral e lã grossa e fina. Comprei *pano da costa* p'ra vendê aqui.

"Meu avô foi um grande guerrêro. Êle tinha um pedaço grande de terra mas era mais guerrêro que plantadô. Um dia, quando êle 'tava combatendo, levou uma frechada no braço. Arrancô a frecha fora e ficou coberto de sangue. Quando, um ano mais tarde, meu avô morreu, eu era um criança de seis ano.

"Meu tio também foi um grande guerrêro. Era mais moço do que meu pai. Quando truxeram meu pai p'ro Brasil, deixaram meu tio lá na África.

"Meu avô tinha quarenta muié e morava numa *atalaia*,[5] uma casa cumprida como daqui na entrada do forte,[6] só p'ra famia

5. Conjunto de várias habitações colocadas lado a lado, tendo telhado comum.

6. Cêrca de cem metros.

dêle. Êle 'tá enterrado num quarto. A *quartinha* sempre cheia dagua ainda 'tá lá.

"Quando meu pai nasceu, minha avó já era véia mais ainda era forte e quando meu avô morreu ela andou sózinha até o lugá onde enterraram êle. Quando eu fui p'ra África ela 'tava em Ibadum. Nunca mais ela viu meu pai. Quando êle me levou p'ra África ela não pudia í visitá êle proquê os africano 'tavam lutando brabo. Ninguem pudia andá como daqui no Rio Vermelho[7]. Por isso meu pai não pôde vê a mãe. Mais quando ela discubriu que êle tinha estado em Lagos e deixado um fio lá, num parava de falá em mim. Queria que me robassem, mas os home que vieram p'ra me levá nunca me acharam sózinho. Êles truxeram presentes p'ra mim.

"Minha avó tinha feito um quitute africano que dura dois ou trêis mêis sem estragá, feito de fubá de mio socado. E' temperado com temperos cheirosos e gostoso, com cebola e camarão e colocado numa panela grande. Parece êsse bolo que aquí chamam de "bom-bocado". Na lingua africana qué dizê *adúm*. Deram o *adúm* p'ra mim, enrolado em fôias. Meu tutô também cumeu um poco[8]. Nóis cumemo adúm durante quinze dia. Quando vortei p'ra Bahia e disse p'ro meu pai que eu tinha cumido adúm êle passô quasi o dia intêro chorando proquê num tinha visto a mãe já fazia quinze ano, quanto mais comê cumida feita por ela. Êle oiô p'ra mim e disse: "você, meu fio, você cumeu adúm!"

Algum contato ainda se mantém com a África, através de relações de família, embora essas relações sejam agora raras; através de visitantes africanos, principalmente indivíduos pertencentes a tripulações de navios ingleses e recrutados em Lagos; e às vezes por meio de jornais publicados na Costa Oeste ou Leste, em português, inglês e mesmo em linguas africanas.

Assim, é possivel encontrar de vez em quando, em poder de negros bahianos, jornais tais como o *The Nigerian*

---

7. Cêrca de cinco quilómetros.

8. Êle tinha sido posto numa escola das missões.

Daily Times, publicado em Lagos.[9] No número de dezembro de 1932 dessa publicação, um negro bahiano mostrou recentemente fotografias da filha de um advogado da Bahia, "que recentemente recebeu gráu de especialista de nariz e garganta, pela Faculdade de Medicina da Bahia"; do filho mais moço deste advogado, "recentemente graduado na Bahia como engenheiro civil"; e de Adeyemo Alakija, primo dêles, vestido com os trajes reais de chefe africano de Abeokuta. O título do artigo que acompanhava as fotografias era "um Egba notavel, Adeyemo Alakija."

Êste primo africano de negros bahianos tinha sido "homenageado por sua Alteza, o *Alakê* de Abeokuta," numa festa em comemoração do centenário do estabelecimento dos Egbas em Abeokuta, depois de uma guerra interna e destruidora, e tinha depois sido feito "Barujun de Aké". De acôrdo com a notícia, Adeyemo Alakija pertence a "uma família distinta". Seu pai foi Marcolino Assumpção, "Chefe Akigbotum, também conhecido por Elemeji, um dos primeiros em Abeokuta a possuir descaroçador de algodão"; e sua mãe, Maxmilliana Assumpção Alakija, era filha do falecido Alfa Cyprian Akinosho Tairu, nativo de Oyo, "chefe de Abeokuta, possuidor do título de Morope de Aké", em honra de quem se deu o nome de *Tairu* a uma rua em Lagos. Os pais de Adeyemo Alakija nasceram ambos no Brasil e o membro vivo mais velho da família, o advogado bahiano acima referido, é "sogro de Sua Excelência Olumuyiwa Jibouwu, nosso Magistrado de Polícia."

9. Um *africano* possue também exemplares de Wasu (Pregar), panfleto missionário usado em Nigéria; o livro inglês de orações e a Bíblia, ambos em Yoruba; o *Nigerian Catholic Almanac* de 1933; uma vida de Marcus Garvey; e um exemplar do *The Negro World,* de 19 de abril de 1930, êste último dado a êle pelo foguista negro de um navio inglês que ocasionalmente aporta na Bahia.

Embora seja extremamente duvidoso que haja hoje na Bahia algum descendente de africanos que não fale português, alguns indivíduos sabem e às vezes conversam na língua conhecida na Bahia como *Nagô*. Pode-se também ouvir falar o que se chama de *Gêge,* bem como os dialetos localmente conhecidos como *Queto, Angola* e *Congo.* Mas o uso dessas línguas é grandemente confinado ao ritual do *candomblé,* embora às vezes se ouça nas casas de negros a saudação Nagô "Ô-ku-a-san!" e a saudação de despedida "Ôdi-ôlá-ô!" e até mesmo uma conversa em *Nagô.*

No português falado pela classe "mais baixa" encontram-se muitas palavras africanas, algumas das quais tornaram-se comuns a tôda a Bahia e, até certo ponto, a todo o Brasil.

Entre a classe "inferior", observam-se certos gestos que não são comuns à população em geral; por exemplo, a *légua de beiço,* isto é, uma ligeira extensão do lábio inferior, ao indicar distância (pode ser que as palavras que acompanham o gesto sejam "uma legua", mas significam distância muito maior) e o *muxoxo,* significando desdém. Indica-se aprovação tocando-se com a ponta dos dedos os lábios contraidos e afastando-os, ao mesmo tempo que se emite um som de beijo. Ordena-se silêncio apertando-se o lábio superior com as pontas dos dedos. Indica-se o ato de comer fechando-se e abrindo-se a mão direita em frente ao rosto, fechando-se os três dedos médios e, com o polegar e o dedo mínimo estendidos, levantando-se e virando-se a mão pelo pulso. A altura de um sêr humano é indicada estendendo-se a palma da mão horizontalmente, em contraste com a colocação vertical, que indica a altura de um animal.[10]

10. Uma forma de cumprimento lembrada pelos negros mais velhos, mas hoje raramente usada, é a seguinte: se os individuos são do mesmo nível social, cada um levanta as mãos com as

Embora não seja provável encontrar-se um negro bahiano que não tenha recebido no batismo "um nome cristão", os apelidos são muito comuns e muitas pessoas são mais bem conhecidas por êles que pelos nomes recebidos. Entre êsses apelidos pode-se às vezes descobrir têrmos de provável origem africana, por exemplo: Okê, Bábá, Cumdê, Cobê, Oum, Tau-édê e Au-weh, todos apelidos de membros de um sindicato de operários; ou, entre personagens do mundo do *candomblé*, nomes tais como Manuelzinho de *Oxóssi*, Lourenço *Lemba*, Maria do *Tempo*, Senhora de *Yemanjá*, João de *Zazé* e Flaviano *Cavungo*, cada um dêles lembrando o *orixá* africano ao qual o indivíduo em questão é consagrado.

Exercem prestígio considerável sôbre parte da população bahiana: o *babalaô*, ou olhador, cuja função é predizer o futuro; o *curandeiro*, que por meio de ervas, orações e outras manipulações mágicas procura tratar e prevenir doenças; e o *feiticeiro*, que pratica magia negra mediante remuneração. O ofício de *babalaô* é às vezes exercido pelo *pai de santo* (ou sacerdote do culto afro-brasileiro), embora sua função seja especialmente a de superintender os rituais e as cerimônias públicas do culto e velar pelas propriedades sagradas. E exerce também, até certo ponto, a função de *curandeiro*.

Entre as classes "altas", na Bahia, as modas de Paris e de Hollywood ditam em grande parte a natureza das vestes femininas, mas muitas negras usam ainda a *vestimenta bahiana*. Este traje se compõe de uma *saia* muito rodada, de várias côres combinadas, medindo geralmente cêrca de 2 a 4 metros de roda na bainha, usada bufante e

---

palmas para a frente e segura as mãos do outro de maneira que os dedos de um fiquem entrelaçados com os do outro, depois do que trocam o apêrto de mão "ogan"; se não forem do mesmo nível social, o de maior prestígio coloca a mão direita sobre as mãos juntas do outro.



da costa e *saias* semelhantes aos que são vistos hoje na Bahia, exceto quanto ao fato de que faltava a saia de baixo muito engomada, comumente usada pelas bahianas.[13]

A portadora típica da vestimenta *bahiana* é uma preta alta, graciosa, de físico notavel, andar seguro, fisionomia inteligente e jovial. É conhecida por *bahiana* e a primeira delas que emigrou da Bahia para o Rio, durante as desordens que se seguiram à luta pela independência, impressionou o visitante francês Debret, como sendo notavelmente diferente das pretas do Rio, não apenas no vestuário, mas também no comportamento geral.[14] "A bahiana veio simbolizar, por extensão, uma graciosa e espirituosa mulher crioula".[15]

"As bahianas eram dignas de serem vistas em nossas festas, com seus costumes resplandecentes, seus braços meio cobertos por pulseiras de ouro ou prata, seus brincos de diamantes, seus colares de ouro dos quais pendiam... cruzes, *figas* e medalhas da ordem do Carmo, tudo de ouro... Elas dominavam completamente nossas festas religiosas. Enchiam as Igrejas à hora da missa, das rezas e dos sermões, acompanhadas por molecotes que carregavam cadeirinhas ou banquinhos de jacarandá, com pés entalhados. Eram mulheres que mantinham pequenas barracas nos mercados, que vendiam nas ruas, proprietárias de quitandas, antigas escravas e jovens mulatas que tinham vindo para virar a cabeça dos velhos conquistadores".[16]

Embora as classes "superiores" bahianas, devido às suas cozinheiras negras, não desconheçam os pratos de origem africana tão comumente usados nas casas dos negros da classe baixa, não se encontram habitualmente em suas mesas petiscos africanos tais como: *abará, aberém, acassá, acarajé, arroz de Aussá, bóbó de inhame, carurú, efó, xin-xin,* etc., cada um dos quais é temperado de acôr-

13. Em dias que não são de festa, a *saia* é comumente usada na Bahia sem a saia engomada de baixo.

14. *Voyage pittoresque et historique au Brésil,* 1816-1831 (3 vols., Paris, 1835), II, 105.

15. Calmon, *op. cit.*, p. 188.

16. *A Tarde* (Bahia), 23 de junho, 1936.

do com receitas transmitidas por ancestrais da África, que também faziam largamente uso de temperos africanos como azeite de *dendê, ataré, irú, pejerecum, iêrê* e *egussí.*[17] Os hábitos alimentares das classes altas são, em geral, de origem européia. Mas os habitantes mais pobres usam largamente as fôlhas de bananeira como pratos e como meio de acondicionar os alimentos; e empregam os dedos como garfo.

A música e as dansas apreciadas por grande número dos habitantes mais escuros também distinguem esta porção da comunidade baiana. O *samba,* por exemplo, ou o *samba batido,* forma regional do antigo *batuque,* embora tenha sido adotado pelas classes superiores e, numa forma modificada, tenha se tornado não só a música mais característica mas também uma das dansas favoritas do Brasil, é ainda apreciado em sua simplicidade original pelos negros baianos. Entre êstes, o *samba* é uma dansa em que primeiro um, depois outro dos participantes, entra num círculo e executa um passo bamboleante, enquanto canta como solista o primeiro verso de uma estrofe, respondendo os outros em côro. Uma canção muito popular em Mar Grande, na Ilha de Itaparica, na enseada da Bahia, lembra o trabalho dos escravos negros nos campos de cana dos engenhos do Recôncavo. O solista canta:

Olha a cana madura...
Ela é verde, é madura...
Para fazer "raspadura"...

ao que o côro responde:

No canaviá.

---

17. *Azeite de dendê* é um óleo feito de côco da palmeira *dendê; ataré,* dizem que foi importado da África pelos negros bahianos e é uma variedade de pimenta; *egussi* são sementes de abóbora ou de melão; *iêrê* são sementes semelhantes às do coentro; *irú* e *pejerecum* (ou bejerecum) são variedades de feijões pequenos.

Num segundo côro o solo é: "Lá vem o padre"; e a resposta: "Pra casar vocês dois!" Num terceiro, o solo "Por mim não, barbuleta" é seguido pelo côro, "Você pode avuá"!

Os passos principais deste samba primitivo são conhecidos por *corta-a-jaca, separa-o-visgo* e *apanha-o-bago.*

Vê-se ocasionalmente, nas ruas da Bahia, especialmente em dias de festa, outra forma de *batuque* ainda comum no Recôncavo. Já não é dansa, mas um lance de combate em que dois homens, acocorados dentro de um círculo formado por espectadores, lutam usando apenas as pernas. Perderá aquele que primeiro cair.

A *capoeira* é jogada frequentemente em lugares afastados e, às vezes, especialmente durante o carnaval ou por ocasião de festas como a Segunda-feira de Bomfim e Conceição da Praia, invade até lugares mais centrais. É uma forma de combate altamente complexa, originariamente desenvolvida pelos escravos fugitivos, afim de se adestrarem para lutar mais eficientemente com os armados capitães do mato, e atualmente apreciada como jôgo musicado. É impressionante a agilidade dos combatentes, a porfiarem por fazer pontos numa luta sem contato físico contínuo, em que rasteiras e golpes de cotovelo inesperados, giros rápidos e rodopios súbitos alternam com outras tentativas para atrapalhar e inutilizar o adversário.

Os instrumentos musicais comumente usados por esta parte da população são os *atabaques*, o *agôgô*, o *caxixi*, o *canzá*, o *agê*, o *xaquexaque*, o *chocalho*, a *cuica*, e o *berimbau.* Exceto os três últimos, todos os outros raramente são vistos fora do *candomblé.*

Os *atabaques* (ou tambaques) são tambores de madeira, tendo cada um, aproximadamente, cinquenta centímetros de diâmetro, mas sendo de altura variavel e usados sempre em conjuntos de três. O maior, chamado

ilú ou *rum,* raramente mede menos de oitenta centímetros de altura, atingindo às vezes até dois metros, ao passo que o tambor médio, chamado *rumpi,* varia entre as alturas de sessenta e de cento e vinte centímetros, e o tambor menor, ou *lé,* de quarenta a oitenta centímetros. Afim de produzir som macio e abafado, os tambores são batidos com as mãos. Para os tons mais fortes usam-se as *baquetas,* que são varetas curtas, de madeira. O enorme *bátá-cótó,* tambor de guerra, que desempenhou papel saliente nas insurreições de escravos, há muito que desapareceu.

O *agôgô* é um instrumento bi-tonal, consistindo em dois cones ocos, de ferro, reunidos. É batido com uma chaveta de ferro. O *agê,* ou *piano de cuia,* é uma grande cabaça contendo seixos e coberta por uma pequena rêde de algodão, em cujas malhas estão firmemente presos búzios, importados da África si possivel. Si estes búzios não puderem ser obtidos, usam-se em seu lugar sementes sêcas conhecidas por *contas de Nossa Senhora.* [18] O *caxixi* é uma delgada cesta de cana ou de palha, contendo búzios ou pedrinhas. O *xaque-xaque* é um instrumento ôco de metal, tendo a forma duma barra com as duas extremidades dilatadas, cada uma delas contendo pedrinhas. Produz, ao ser sacudido, o som que lhe dá o nome. O *chocalho* é um instrumento similar, mas com uma só extremidade dilatada. O *adjá* é um pequeno sino de metal, usado para chamar os membros do culto para um ritual do *candomblé,* conhecido como *dar comida ao santo.* [18a] O *canzá,* ou *ganzá,* é atualmente pouco visto. [19]

18. Às vezes, para aumentar o som, inserem-se pedrinhas na própria cabaça.

18a. Vide cap. XI.

19. Para ilustrações dêsses instrumentos, vide Arthur Ramos, *O Negro brasileiro* (2.ª ed., São Paulo, 1940), figuras 29 e 30, p. 238.

O *berimbau* é usado principalmente para acompanhar a *capoeira.* Consta de um arame amarrado sôbre uma vara de modo a formar um arco, tendo prêsa na sua extremidade inferior a metade de uma cabaça. Bate-se o instrumento, em numerosos rítmos complexos, com uma vara de madeira que se mantem na mão direita junto com um *caxixi,* enquanto a mão esquerda alternadamente aperta e solta um vintém de cobre contra o arco. A *cuica* é instrumento parecido com o tambor, aberto numa das extremidades. Toca-se puxando-se uma vara resinosa que fica presa ao couro pelo lado de dentro.

No mundo da classe "inferior", saúde e moralidade são em muitos casos estreitamente identificados. Acredita-se frequentemente que a causa de moléstias ou de males corporais reside na intervenção direta de uma divindade que se zangou devido ao não cumprimento das obrigações prescritas no ritual sagrado, ou pela violação dos tabús. Acredita-se que o poder de uma divindade maléfica pode ser invocado pela influência mágica do feitiço e trazer doença, cegueira, loucura ou morte.[20] Pensa-se que o *mau-olhado,* poder mágico que se presume ser possuido por certas pessoas, muitas vezes sem o saberem,

---

20. Os rituais variam. Um pedaço de roupa, um sapato ou outra peça do vestuário da pessoa a ser prejudicada pode ser submetido à manipulação mágica e atirado ao mar. Acredita-se que desta maneira a pessoa ficará sujeita ao fluxo e refluxo da maré. Ou alguns cabelos da pessoa a quem se deseja prejudicar podem ser misturados com ervas trituradas, às quais se atribue poder mágico. Presume-se que essa pessoa estará então sujeita a "odiar alguem a quem antes estimava, beber em excesso, tornar-se inválida ou louca, ou perder a vida". Pode-se matar um pombo, frango, ou bode, ou fazer uma boneca e atravessar seu pescoço com um pedaço de madeira. Qualquer dêsses objetos é, então, colocado na porta do indivíduo a quem se quer fazer mal ou em qualquer outro lugar por onde êle tenha de passar; ao depositá-lo, pronuncia-se o nome da pessoa visada.

causa a morte de plantas, pássaros e até criancinhas que essas pessoas tenham cubiçado ou simplesmente admirado. Fala-se também do *ar do vento,* corrente de ar frio que se diz causar indigestão, deformidade, loucura ou morte; da *espinhela caída,* que se presume causar emagrecimento; do *sangue novo,* que é responsabilizado pela súbita erupção da pele. Não se deve apanhar sereno na cabeça. Certas moléstias como a sífilis e a lepra, são consideradas males comuns a todos os homens.[21] Quanto à malária, porém, os persistentes esforços de organizações como a Faculdade de Medicina e a Fundação Rockfeller, têm amplamente divulgado a ideia de que resulta da picada dum mosquito.

O tratamento ou a prevenção de moléstias são o corolário lógico da teoria mágica da causalidade. Assim, os membros desta parte da população bahiana procuram controlar o destino pessoal pelo uso de amuletos ou outros meios mágicos, ou pela intervenção direta de uma divindade cujas boas graças são invocadas pela oferenda de objetos ou pela realização dos rituais prescritos. Assim, para combater a influência do "mau olhado", usam-se amuletos, isto é, pedacinhos das plantas *guiné,* arruda, ou vassourinha doce, que são passados por cima e a volta da cabeça da pessoa atingida, acompanhando-se o movimento com palavras mágicas. Acredita-se que o uso de *patuás,* isto é, de orações mágicas, "fecha o corpo" contra doenças ou acidentes. A noz conhecida por *chapéu de Napoleão,* quando usada prêsa a um barbante em volta do pescoço, tem fama de possuir poder mágico semelhante.[22] Atribue-se a uma corda de pele de veado, passada

---

21. "A sífilis", explicava um negro, "começou com o mundo. Todos têm sífilis, ainda que ela nunca se manifeste."

22. Uma mãe negra levou uma criança muito doente ao hospital infantil. Em volta do pescoço da criança estava um barbante, trazendo pendurado um *chapéu de Napoleão.* A pergunta

sôbre a parte afetada, poder de curar erisipela; pensa-se que um fio de contas brancas usado pela mãe em volta do pescoço faz aumentar o afluxo de leite; acredita-se que uma corda apertada à volta da cintura de uma mulher grávida "evitará que a criança vá para a cabeça"; e que uma pedra nos cabelos retardará o parto. O "itá de Xangô" é considerado muito eficaz em todos os casos de moléstia.[23] As "rezas", isto é, as palavras mágicas pronunciadas ao mesmo tempo em que se faz um gesto sôbre a parte afetada do corpo, são também muito empregadas. Crença comum é a de que o *pai de santo* pode, desta maneira, curar mordida de cobra.

A intervenção direta de uma divindade pode ser invocada, como se faz com as *mães dágua* (divindades femininas que se acredita serem habitantes das águas), dando-se-lhes presentes para afastar doenças ou desventuras ou assegurar êxitos futuros. Assim, os pescadores, ansiosos por uma boa prêsa durante o ano, ou as pessoas que desejam livrar-se de alguma moléstia, obter emprêgo, alcançar solução satisfatória para um amor não correspondido, compram alimentos, vestuários, artigos de "toi-

---

do médico, a mãe respondeu: "Disseram-me que isso o deixaria bom. Todos me disseram."

23. Acredita-se que os *itás* (equivalente tupí de "rochas" ou "pedras") de *Xangô*, ou, como se chamam às vezes, *pedras de Santa Bárbara*, cairam do céu durante as trovoadas. Dizem que elas penetraram no chão sete braças e voltaram à superfície depois de sete anos. A pessoa que encontrar uma dessas pedras é considerada como grandemente privilegiada. O *itá* é usado pelo *pai de santo* para triturar certas plantas medicinais que são depois colocadas numa vasilha juntamente com uma gema de ovo e misturadas, ao mesmo tempo em que se entoa uma invocação em *Nagô*, conhecida por *etútú*. A pedra é depois coberta com as folhas trituradas, e a gema, deixada em repouso durante algum tempo. O líquido assim preparado é considerado portador de um poder curativo miraculoso.

lette", jóias e outros presentes que agradam às senhoras, e os colocam, com as cerimônias apropriadas, num lago, rio ou mar que se presume ser habitado por uma das *mães dágua*. Especialmente as águas de Mar Grande (ao longo da Ilha de Itaparica), Mont'Serrat e Cabeceiras da Ponte (nos lados opostos de Itapagipe), Baiutê[24] (perto da povoação de Itapoan), e Mariquita (perto do Rio Vermelho), são tidas como sagradas.[25] Os que têm filhos gêmeos fazem, regularmente, oferendas de alimentos e bebidas às divindades gêmeas, os *Beji*, ou Cosme e Damião. *Omulú*, o "orixá da varíola," acredita-se, protege não só contra os ataques desta moléstia, mas também contra todas as "moléstias da pele", inclusive le-

24. Estava um estrangeiro nadando em Baiutê, quando um transeunte, ao vê-lo, gritou-lhe excitadamente: "Que está fazendo aí? Não sabe que essa água é encantada? Você pode até virar peixe! Não viu os cisnes brancos? Dizem que eram duas pessoas que uma vez nadaram aí."

25. Na baía perto de Mont'Serrat, foi encontrada uma carta endereçada a "Nossa Senhora de Mont'Serrat, Senhora do Mar, Janaina" e que trazia no cabeçalho: "Todos os Votos Cumpridos até o Fim do Ano, 1936". A carta dizia: "A minha Madrinha! Prometo-vos, minha Senhora de Mont'Serrat, que si arranjardes meu casamento com Domingos Portella dar-vos-ei um presente de *50 mil réis*. E no dia 2 de fevereiro darei outro presente de acôrdo com meus recursos. Si fôr possivel, dar-vos-ei *trinta mil réis*, sinão dar-vos-ei pelo menos *vinte*. No dia 2 de fevereiro dar-vos-ei um presente tão grande quanto eu tiver, de *vinte mil réis* para cima. Minha Madrinha, eu te prometo que o dia de meu casamento com Domingos Portella será um dia feliz também para vós; enquanto eu estiver festejando aqui na terra, tereis também uma festa aí no mar santo. Arranjarei um prato de tudo que tivermos em casa para esse dia e mandar-vos-ei com saudações minhas.

Sua afilhada

YVONNE."

[Carta publicada aqui por gentileza de Frei Tomás Kockmeyer.]

pra. Especialmente accessivel é a divindade a quem uma pessoa é consagrada. "Este córte ruim no meu pé", observou a *mãe de santo* consagrada a *Xangô,* "não queria sarar. Por isso conversei a respeito dele com *Xangô.* Êle concordou em curá-lo e disse-me o que devia usar. Agora está sarando, já está muito melhor."

Quem fôr perturbado por doença contínua, dificuldades de negócios, ou mesmo maus sonhos, pode pedir ao sacerdote do culto afro-brasileiro o ritual da *lavagem das contas.* Recorre-se primeiro às adivinhações para identificar o *orixá* responsável pela dificuldade. As contas sagradas desse *orixá* são então imersas em água, usando-se para êsse fim uma bacia nova; e um punhado de fôlhas, também sagradas, do mesmo *orixá,* é triturado e adicionado. Depois de algum tempo as contas são retiradas e lavadas com *sabão da costa.* Assim purificadas, são entregues ao desventurado, que deve depois guardálas numa vasilha de barro e de vez em quando usá-las em volta do pescoço. Um dos métodos considerados mais eficientes para "remover" uma doença ou desventura é a *troca da cabeça,* cujo propósito é transferir da pessoa aflita para outra a influência maléfica. O ritual varia. Pode-se esfregar a cabeça da pessoa com um frango ou pombo, que, tendo assim adquirido a influência maléfica, é então morto. Ou pode-se preparar um *ebó* ou *bozó,*[26] como é mais comumente chamado, e transferir-se propositadamente a aflição a outra pessoa, deixando-se o *bozó* num lugar tal que a vítima em perspectiva possa pisar em

---

26. O *bozó* inclue quasi sempre uma galinha morta, milho de pipoca, farinha de mandioca com azeite de *dendê,* pedaços de roupa da pessoa a ser beneficiada, moedas de níquel ou cobre, certos alimentos africanos tais como *acassá, aberém* e *acarajé,* e se possivel, os frutos africanos *obí* e *orobô,* de significados ritualisticos.

cima dêle ou tocá-lo de qualquer forma.[27] Pode-se "preparar" um animal com o *ebó,* de maneira que quem o tocar apanhará a moléstia ou a desventura. Ou, querendo-se evitar a transferência para outra pessoa, pode-se deixar o *ebó* num cemitério.

Se uma *filha de santo* quiser evitar doenças ou outras desventuras, considera-se muito importante que ela observe todos os tabús, especialmente os ligados à comida e bebida. Uma mulher grávida deve evitar hortaliças e todas as carnes exceto a de frango; não deve acompanhar funerais, pois o espírito do morto pode entrar em seu filho; e deve evitar que uma rosa toque seu seio nú, porque senão a criança terá um sinal de nascença.[28]

Os meios mágicos podem ser de efeito específico, como a figa[29] ou o chifre de boi, ambos empregados co-

---

27. A aflição pode, entretanto, ser transferida para alguem a quem não se tenha originariamente desejado mal, se quem puser o *ebó*, por ignorância, ou propositadamente, deixar de colocá-lo no lugar designado. Tão difundido é êste temor do *ebó*, que os motoristas, mesmo com risco de acidente, não lhe passam uma roda por cima.

28. A medicina "de folk" corrente inclue: para sífilis, óleo de baleia; para dôr de dente, excremento de porco ou de burro, fumado num cachimbo de barro; para dôr de garganta, chá que se prepara fervendo-se um lagarto vivo, cujo corpo é depois retirado da vasilha e enterrado com a cabeça voltada para a lua nova. As ervas nativas são muito usadas, especialmente pelos *curandeiros*, ou ministradas pelas mãos de qualquer pessoa que tenha sido "instruida" pela "manifestação" de uma divindade, ocorrência comum nos *candomblés* conhecidos como *de caboclo* (de cujo ritual uma parte é provavelmente de origem indígena nativa) e em centros espíritas como o do Alto do Bom Gôsto, em Calçada, do qual um dos diretores observou: "Tantos *caboclos* se manifestam porquê sabem muito bem curar com ervas."

29. A figa é uma imagem, usualmente de madeira, de um punho fechado tendo o polegar inserto entre o indicador e o dedo médio.

mo proteção contra o *mau olhado,* ou podem ser de efeito mais geral, como as letras J M J (Jesus, Maria, José), ou o Signo de Salomão,[30] podendo um dêles, ou ambos, ser pintados ou gravados na porta da casa, ou mesmo tatuados no braço, perna ou peito; ou uma bolsinha que se usa pendente do pescoço, contendo um *patuá* (que se presume ser proteção contra o mal, especialmente contra maquinações de inimigos ou contra a morte em combate)[31] ou um pedacinho de alho, *raiz de Dandá, mil homens,* ou arruda, cravo, ou algum objeto sagrado para o *orixá* a quem a pessoa é consagrada. De maneira semelhante são empregadas práticas mágicas tais como: borrifar água do mar nos quatro cantos da casa, esvaziar uma bacia de água deixada durante a noite toda no meio do soalho, ou às seis horas da tarde, regularmente, queimar incenso ao qual às vezes se adicionam enxofre e pedaços de chifre de boi, até que a casa fique cheia de fumaça magicamente poderosa.

No culto afro-brasileiro, recorre-se comumente à adivinhação para certos fins, tais como: identificação de um *orixá* que "se manifestou"; decisão de assuntos como a elegibilidade de um futuro *ogan* (isto é, funcionário masculino do culto); causa determinante de uma doença; ou a maneira de proceder para realização de um plano em perspectiva. A adivinhação é também empregada para predizer acontecimentos futuros, especialmente o resultado de negócios ou de aventuras amorosas, viagens,

30. O "Signo de Salomão" é uma estrela de seis pontas, em cujo ápice aparece uma cruz.

31. Os *Malês,* durante a insurreição de 1835, usavam *patuás* que consistiam em orações ou versículos do Corão escritos ou impressos em letras árabes. Presumia-se que protegiam contra qualquer modalidade de morte. Para fotografias de alguns destes *patuás,* vide Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil* (São Paulo, 1932), p. 98, figuras 1, 2, 3 e 4.

etc.[32] Os oráculos são invocados por meio de intermediários mágicos como o *obí*, o *orobô*, *opêlé-ifá* (corrente de discos chatos), ou podem ser obtidos diretamente de um *orixá* que durante a "possessão" de uma *filha* ou de um *pai de santo*, fala pela boca do "possesso."[33]

Acredita-se que o contato entre vivos e mortos não só é possivel mas realiza-se regularmente. Daí a prática, atualmente menos comum que outróra, mas ainda existente, de abandonar o lugar de residência em que algum membro da familia tenha morrido. "Visões" são comumente narradas. "Uma vez quando eu estava traba-

32. O carater sério de um processo desta natureza coloca-o numa categoria diferente da de certos outros atos mágicos, comuns a todas as classes, na Bahia, que têm o carater de brincadeira, semelhante, por exemplo, às práticas ligadas à festa de *Hallowe'en* nos Estados Unidos. Assim, pode-se tomar um copo, "benzê-lo" três vezes, colocar dentro uma clara de ovo e, segurando-o sobre o fogo, "benzê-lo" de novo três vezes; ou encher parcialmente uma bacia com água e deixar pingar o sebo de uma vela acesa; ou cravar numa bananeira uma faca até o cabo e deixá-la até a manhã seguinte. Presume-se que os desenhos formados respectivamente no copo, na água e na faca, indiquem as iniciais do futuro esposo. Presume-se que imagem semelhante aparecerá em sonhos, a quem tiver colocado debaixo do travesseiro uma espiga de milho que acabou de descascar.

33. Outras práticas mágicas dessa espécie: colocar carvão moído debaixo duma pedra para apressar o recobro de um objeto perdido e enterrar o terço de um rosário para fazer parar a chuva. Também comumente se acredita que: um beija-flôr dentro de casa, ou o canto de um adivem-quevem, anuncia chegada de hóspedes; o aparecimento de uma coruja ou de um ouriço-cacheiro prediz morte; borboleta preta é sinal de desgraça; um louva-deus de olhos escuros traz noticias desagradáveis, ao passo que um de olhos claros traz boas noticias; ver pela primeira vez a lua nova parcialmente escondida entre os galhos de uma árvore, ou por qualquer outro obstáculo, é sinal de desgraça durante o mês seguinte; mostrar dinheiro à lua nova, quando vista pela primeira vez, garante que não haverá falta de dinheiro durante trinta dias; a desgraça acompanha quem resida em casa

lhando", contou um preto, "percebi de repente, de pé, a meu lado, um velho amigo meu, junto com outro homem, ambos "fora do corpo". Meu amigo falou e perguntou como eu ia. Respondi que ia "assim-assim". Então êle disse: "Você sabia que o Fernando morreu?" Eu não sabia, mas está claro que verifiquei no dia seguinte que êle tinha morrido exatamente naquela manhã."

Verifica-se em muitas pessoas uma credulidade absoluta nos mitos "de folk". Assim, para muitos bahianos das classes inferiores, o *lobishomem*, o *caipora*, a *mula de padre* e o *biatátá* são realmente entidades que êles mesmos ou conhecidos seus pensam que viram ou ouviram.

Dizem que o *lobishomem* vagueia nas noites de luar, de preferência às sextas-feiras, seguido por cães. Toma a forma de um homem muito pálido, com enorme cabeleira e unhas compridas. Surgindo atrás de um viandante, ou rastejando para dentro de uma casa atrás de uma criança, êle agarra a vítima e suga-lhe o sangue. Acredita-se que uma pessoa "muito amarela" devido à malária pode estar em perigo de virar *lobishomem*. Se uma familia tem sete filhos e nenhuma filha, acredita-se que o primogênito está sujeito a se transformar numa dessas criaturas, a não ser que se torne compadre de seus pais batizando o sétimo filho. A hora de tais transformações é meia-noite em ponto.

Um preto, empregado doméstico, contou:

"Quando eu era pequeno, conheci um homem que virou *lobishomem*, lá em minha terra, perto de Joazeiro. Êle tinha ma-

---

de esquina, entre em casa com o pé direito ou abra guarda-chuva dentro de casa. São também "sinais" de desgraça: sapo, gato preto (isto é, o "fantasma" de um gato), anú empoleirado numa árvore perto da casa; o jacamim; o beija-flôr, quando preto. Na opinião de várias pessoas, o carneiro não deve ser comido porque foi "o cordeiro de Deus que apagou os pecados do mundo. As ovelhas são animais que os cristãos não ousam comer."

tado o pai e a mãe. Andava sempre de cabeça baixa, muito triste e muito pálido. As crianças o chamavam de *Chico-bicho* e corriam e se escondiam dele. Todas as sextas-feiras de noite êle virava fera e andava sem destino. Sabíamos que êle fazia isso porquê um homem que estava passando por um lugar escuro da estrada, tarde da noite, viu-o; mas quando pegou a faca e correu atrás dele, a fera fugiu. O *lobishomem* estava todo coberto de pêlos e tinha aparência horrivel. Outras pessoas também o viram correndo sôbre as mãos e os pés. Os cães sempre latiam terrivelmente nas noites de sexta-feira. No sábado de manhã êsse homem aparecia coberto de pó e mais pálido que de costume. Nunca êle pegou uma criança porquê todas elas eram cuidadosas e ficavam em casa durante as horas em que êle estava fora. Mas pegou muitos cães e gatos. Apenas lhes chupava o sangue, não os comia. Os corpos eram encontrados depois, com o sangue todo chupado."

As *mulas de padre* passam por ser as concubinas de padres, que, transformadas em animais sem cabeça, vagueiam de noite, de preferência às sextas-feiras. Dizem que cobertas com instrumentos barulhentos como sinos, chocalhos e utensilios de cozinha, fazem uma "algazarra infernal que pode ser ouvida a dois quilómetros de distância e fazem gelar o sangue da gente."

O *caipora* é uma criatura que se acredita habitar as matas, onde tem especial prazer em transviar as pessoas. Quando alguem está perdido, o *caipora* "pode fazê-lo passar justamente pelo caminho sem jamais o enxergar." Chama o infeliz e leva-o cada vez para mais longe de seu caminho. Animal de sexo feminino, segundo uns; tendo só metade do corpo, cortado perpendicularmente da cabeça às ancas, segundo outros, o *caipora* pode ser afastado mastigando-se alho, fumando-se tabaco ou tomando-se rapé.

Um jovem sapateiro pardo, que em virtude de sua educação nas escolas tinha-se tornado um tanto descrente das lendas do *lobishomem* e da *mula de padre,* insistia, entretanto, que:

"O *caipora* existe mesmo. Assim como um sôco no braço da gente deixa sinal vermelho, o *caipora* também deixa sinais. Conheço um imigrante português, homem honrado e digno de fé, que foi avisado para não caçar às sextas-feiras. Êle riu-se do aviso e foi ao mato procurar jacús; achou um e atirou. O jacú voou para êle com as garras estendidas e arranhou-o cruelmente. Êle atirou outra vez. O jacú voltou e arranhou-lhe os olhos. Então êle ouviu uma voz dizer: "Você sabe que não deve caçar nas sextas-feiras!" Era o "caipora". O homem voltou cambaleando para casa e caiu sem sentidos na porta. Conheci bem êsse homem."

Dizem que o *biatátá* é uma mulher que habita o mar, aparecendo sôbre a água apenas de noite e aumentando gradualmente de tamanho até adquirir proporções enormes e "lançar uma sombra imensa e aterrorizadora".

É comum o medo do sapo, talvez vestígio de crença não sómente africana mas também indígena.[34] Quando um sapo salta na porta da casa, o morador agarra imediatamente uma vassoura e o varre para fora, repetindo várias vezes "Creio em Deus Padre". Se uma pessoa maldosa pinta um sapo na parede de uma casa, seu morador imediatamente abandona o lugar.

Nas classes "inferiores" da população são comuns os mitos e as lendas, importados com os africanos. "Na África, há muitos seculos", lembrava um preto, "*Xangô* era um rei poderoso. Mas o povo revoltou-se contra êle e uma noite pôs fogo em sua casa. O fogo não lhe fez mal, embora todas as outras pessoas que ficaram envoltas pelas chamas pereceram. O povo ficou muito ame-

34. Montoya diz ("Manuscrito Guarani da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro Sôbre a Primitiva Catequese dos Índios das Missões", *Anais da Biblioteca Nacional,* Vol. 6) que entre os índios observados por êle a entrada de um sapo numa reunião de pessoas era sinal de morte próxima para um dos presentes. Vide Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (2.ª ed., Rio, 1936), p. 99.

drontado. Depois disso, onde quer que êle fosse, inclinavam-se reverentemente à sua frente. Em vez de *Xangô*, chamavam-no agora de *Afonjé*, que significa "resistente ao fogo". E muitos anos mais tarde, quando êle morreu, o povo acreditou que êle era um deus e o adorou".

A narração seguinte revela de maneira íntima o mundo mental desta parte consideravel da classe "inferior" bahiana. Foi contada por uma jovem negra, sob a forma de uma série de experiências pessoais e é aqui apresentada, tanto quanto possivel, textualmente:

"Eu tinha treis anos. 'Tava sentada com minha mãe quando uma coisa me bateu e eu caí desmaiada. Minha mãe me pegò e me levô no dotô. Êle me deu remédio e disse que era congestão. Pensaram que era *ar do vento*.

"Eu não sabia nada do que 'tava acontecendo; era como si tivesse morta. P'ra fazê eu miorá me levantaram do chão[35]. Então minha mãe chamô Maméde (o *pai de santo* local) p'ra vê o que 'tava me acontecendo. Êle veio, abriu a mesa[36] e disse que era coisa de nascença. Então minha mãe preguntô si êle podia me curá. Êle disse que sim. Mandô ela comprá pratos, moringas, contas, chicras, côcos e outras coisas. Perparô tudo isso[37]. Lavaram minha cabeça com água de fôias sagrada. Minha mãe preguntô si pudia tirá isso tudo de mim de geito que nunca mais vortasse. Êle disse que num pudia de fazê isso sinão eu pudia morrê. Disse que isso sempre haveria de vortá.

"Quando o *pai de santo* vortou, lavaram minha cabeça outra vêis. Eu não sabia o que 'tava acontecendo. Paricia qu'eu 'tava durmindo. Quando acordei 'tava toda "perparada": 'tava vistida de *criôla*, com uma saia grande e um torso na cabeça. Tudo vermêio. Sandálias vermêia tamém. Tudo da mesma côr.

"Quando isso assucedeu eu era inda pequena. O *pai de santo* disse que era encanto. Êle "feiz o trabaio" outra vêiz e fiquei boa de novo. Mas quando eu tinha sete anos deu isso

---

35. Isto é, ela foi retirada da esteira de palha que, colocada diretamente sobre o chão, é muito usada como cama pelas familias mais pobres.

36. Isto é, êle empregou alguns meios de adivinhação.

37. Quer dizer: submeteu tudo ao ritual apropriado.

outra vêiz. Minha mãe 'tava com medo e pidiu p'ro *pai de santo* fazê arguma coisa. Ela pidiu tanto que afinar êle disse que ia falá com o encanto de geito que não vortasse mais.

"O encanto não vortô até eu tê quinze anos. Então arranjaram outra rôpa *de criôla* e tamém lenços, fios de contas, purseiras e sandálias. Mandaram comprá pratos, copos piqueno e quartinhas. Quando tudo ficô pronto o *pai de santo* lavou minha cabeça com água benta. Êle disse que era o "dono da minha cabeça" que tinha feito isso p'ra mim. Lá em Cachoeira, atraveis o rio de São Felix[38] tem esta *casa de Gêge*[39]. O *pai de santo* é neto de africano.

"A mãe de minha mãe era fia de um *Nagô* e a mãe do pai de meu pai era índia. Ela foi pêga no mato. Quando pegaram, ela inda era piquena. Criaram ela no meio de nossa gente — minha bisavó.

"Quando eu tinha desesseis anos travessei o rio p'ra i morá em S. Felix. Lá tinha um home lôco. Preguntemo o que tinha acontecido e disseram que êle tinha sete *Exús*[40] no corpo. Deram um charuto p'ra êle e assim que êle começô a fumá ficô lôco. Era quasi furioso. Num queria ouvi falá no nome de Deus. Quando falavam de í na Igreja êle queria fugí. Pegaram êle e amarraram. Êle ficou ansim duas semana intêra. De veiz em quando os parente vinha visitá êle. Afinar resorveram levá êle num *candomblé*. Desamarraram o home e levaram. Êle ficô muito tempo lá, sempre do mesmo geito. Então o chefe do *candomblé* deu mão no negócio. Mandô buscá rôpa preta, velas, *azeite de dendê*, incenso e muitas outras coisa que percisava. Depois que acabô, deu um banho no home p'ra limpá êle. Quando bateu meia noite o chefe estendeu o home no meio do chão. E êle ficô lá estendido e todo largado. Nóis vimo um negro preto, cum beiços vermêio sentado nos joêio dêle. Era desta artura mais ou meno (indicava cêrca de oitenta centímetros) e preto como pixe. Os beiço dele eram vermêio como a tampa deste pote (mostrava um bule de mate que tinha a tampa de um vermelho

---

38. Cachoeira e S. Felix são cidades gêmeas, separadas pelo rio Paraguassú.

39. O *candomblé* do culto *Gêge*, no qual ela então tinha sido iniciada.

40. *Exú* é uma divindade africana que às vezes, mas nem sempre, é considerada como possuidora de natureza maléfica.

brilhante). Tinha umas orêia grande que saiam p'ra fora ansim (mostrava uma extensão de cêrca de 30 centímetros). Era medonho! Os chifre tinha este tamanho (mostrava cêrca de quinze centímetros). E o rabo tinha quasi um metro. Os óio eram grande ansim (mostrava, por gestos, um círculo de cêrca de sete centímetros de diâmetro). Do tamanho de "treis criança"[41]. A língua paricia língua de cobra; p'ra falá a verdade eram quatro língua separada. E êle 'tava sentado lá nos joêio do home. Nóis tudo 'tava com medo e quiria fugí, mais num tinha corage. Êle num ficô muito tempo, só uns deiz minuto, deixô o joêio do home lôco e sumiu no corpo do home que tinha comprado as "coisa". O *pai de santo* encheu uma bacia e *Exú* foi s'imbora. Nóis num vimo êle sumí. Daí a deiz minuto o home levantô, sentindo-se mió. Êle tinha estado lá chorando muito. Aí rasparam a cabeça dele, lavaram a cabeça, e cum lapis pintaram ela de branco, azú, côr de rosa e côr de arfazema. Então puzeram uma porção de contas do *Senhor do Bonfim* e uma *figa* e cobriram êle com enfeites.

"A figa é p'ra livrá a gente do *mau oiado*. Por exemplo, eu tenho um vistido que arguém acha muito bunito e deseja muito; arguma coisa acontece p'ro vistido. Ou um sabiá muito cantadô; arguém vai visitá o dono, e cubiça muito, muito, o sabiá; quando essa pessoa vai s'imbora o sabiá morre ou acontece outra coisa proquê o dono num pode mais tê êle. Isto é *mau oiado*. A gente percisa "tirá" com *guiné*, *arruda*, ou *vassourinha doce*. Chifre de boi no jardim livra as prantà do *mau oiado*.

"O home lôco começô a andá em roda com as mão junta, "tomando a bençam" de todos que 'tavam lá. Sete criança sairam cum vela acêsa. Então o home levantô bom de tudo. Hoje êle tem uma casa de *candomblé*. Agora êle é muito véio. O *orixá* dele é *Ogum de Gêge*. O *pai de santo* que tratô dele é do *Ogum de Mina*.

"Meu anjo da guarda é *Xangô*. *Ogum* é sordado, *Xangô* é do trovão e tamém do relâmpago. E' a Santa Barbra da Irmandade. Todos os *orixá* são iguar. Mas *Oxalá* dirige tudo. *Nanan* é a muié dele. Na lingua *Gêge* ela se chama *Odé*.

---

41. Esta expressão foi explicada da seguinte maneira: "Quando se olha nos olhos comuns, vê-se a imagem de uma criança; nos olhos do Exú a imagem era três vezes maior".

"Minha irmã morreu queimada. Ela pegô fogo interinha. Quem matô ela foi *Oxóssi;* foi êle que matô ela. Minha irmã tá enterrada na Quinta dos Lázaros [42]. Morreu queimada proquê desobedeceu *Oxóssi.* Êle mandô um recado e ela num feiz caso. O marido dela tinha saveiro [43]. Toda viage que êle fazia ela ia junto. Não tinha fio e onde o marido ia ela ia tamém. Uma veiz quando o *orixá* "desceu" e disse que ela num divia viajá na água ela num feiz caso. Deu risada e "feiz *muxôxo*". Mais uma semana mais ou meno depois ela foi com o marido num saveiro p'ra Bahia. Entre Itaparica e Salinas o saveiro pegô fogo. Tinha porv'ra e o barco estorô. Pedaços do saveiro foram rebentado e jogado nágua. Minha irmã ficô cercada pelo fogo. Quando pegaram ela, 'tava muito queimada. Levaram ela p'ro Hospitá Santa Izabé e no outro dia ela morreu. Mais antes de morrê *Oxóssi* desceu e disse que era êle que tinha botado fogo no saveiro. O marido dela tamém morreu. Quando uma pessoa num cumpre as obrigação o *orixá* leva a vida dela.

"Uma veiz dei uma festa na minha casa p'ra uns amigo. Mais *Xangô* me mandô recado que eu divia i no *candomblé.* Eu disse que num ia proquê 'tava dando uma festa. Um pôco mais tarde enquanto eu 'tava dansando cum meus amigo, de repente sintí uma dureza nas perna. Mais num fiz caso. Então de repente sintí um apêrto no corpo [44] e num sube de mais nada. Quando dei acôrdo 'tava dansando no *candomblé.* Quando a "festa" acabô eu curri direito para o arto dos Boeiros do Inferno, sem sabê o que 'tava fazendo. Esses dois morro são chamado ansim proquê são muito arto. Num sinti nada. Depois *Xangô* me bateu nas mão e elas incharam. Quando êle "desceu" outra veiz, disse que eu divia dá mais atenção, sinão êle havia de me batê mais. Uma veis êle me bateu. Nesse dia eu 'tava muito cansada, mais fui no *candomblé* e dansei ansim mêmo.

"Eu danso quando tem cirimônia grande; danso horas seguida sem cansá. O encanto toma conta de mim e às veiz danso mais de treis dia sem sinti nem um pôco cansada. Quando o

---

42. Cemitério da Bahia.

43. Barca à vela, usada na Bahia de Todos os Santos e rios seus tributários, para transportar mercadorias leves.

44. Isto é, um tremor no corpo, que significava que o *orixá* desejava "descer" e "manifestar-se".

orixá "desce" eu passo uma semana "durmindo", às veiz até mais [45]. Num sinto nada. Num vejo nada. Falam cumigo, mais num sei nada do que 'tá acontecendo.

"Si a gente bebê água, o *orixá* num "desce". Por exemplo, a gente sente friu. O friu 'tá no corpo. O *orixá* qué "chegá". Então a gente bebe água. Quem é do *preceito* não bebe água. E quem bebê quebra o *preceito*. Tem de rezá deiz veiz [46].

"Fiquei só sete dia na *casa* [47] proquê minha cabeça 'tava lavada. As outra ficam treis meiz lá, sempre deitada. Deitam de um lado, depois do outro, depois de bruço. A gente toma banho com água perfumada com fôias. Todos dia. O banho é friu, muito friu. A gente percisa trocá rôpa do corpo e rôpa da cama todos dia. Num é uma cama de verdade onde a gente deita. Êles põe uma estêra no chão e a gente tem só um travessêro e um lençó. A gente pode se mexê, mais só de um lado p'ro ôtro, nunca de costas. Durante o tempo que a gente 'tá na *camarinha*, não pode vê os parentes. Só no dia de i s'imbora é que pode vê êles. Mais aí a gente percisa i às quatro hora da madrugada e vortá às quatro da tarde p'ra num apanhá sereno na cabeça.

"Póde tê mais gente na *camarinha*. Às veiz tem muitas ôtra pessoa. Fica tudo no mesmo quarto e dorme com as cabeça junta. Si tivé deiz pessoa, haverá lugá p'ra todas deiz. Enquanto 'tiverem na *camarinha* num assistem as "festa".

"Num passei por isso tudo proquê minha cabeça num teve de sê raspada. Eu tinha meu *orixá* dêis que nasci. Quando vim no mundo êle já sabia de tudo [48]. Meu *pai de santo* "trabaiô" cum muita gente. Na semana passada êle 'tava aqui na Fazenda Grande.

---

45. Isto é, ela andava, mas inconciente do que se estava passando.

46. Quer dizer que tomando-se um gole dágua pode-se presumivelmente impedir que a divindade entre no corpo. E' preciso ao mesmo tempo rezar dez palavras e bater no chão dez vezes. Assim, o preceito (isto é, o controle da divindade sobre a pessoa) é quebrado.

47. O período durante o qual a candidata é iniciada em sua nova função é passado dentro do quarto sagrado, ou *camarinha*, do *candomblé*.

48. Isto é, êle sabia que ela lhe seria consagrada.

"Quando meu *orixá* tomô conta de mim eu larguei de cumê cabrito. Pro causa do *orixá* a gente não pode cumê certas cumida. A vida intêra eu não posso cumê cabrito, nem tartaruga. Proquê quem é de *Xangô* num come cabrito, nem tartaruga. Quem é de *Ogum* num deve de cumê carne de carnero. Argumas *filhas* num deve de cumê fruita, outras num deve de cumê pexe de côro, só os pexe que tem escama. Argumas num deve de cumê camarão nem a "fôia de *Ogum.*" A gente pode bebê água, mais só a água tirada às quatro hora da manhã, antes do sór nacê.

"Argumas póde cumê mio branco, depende do *orixá.* Proquê cada *orixá* de cada nação[49] tem sua cumida. Tem cumida de *Odé.* Tem cumida de *Xangô,* que é carnêro.

"Na semana passada, meu "*pai de santo* feiz um *ebó* p'ra mim. E' uma *limpeza do corpo.* Eu 'tava com o corpo impuro e andava p'ra cá, p'ra lá, sem sussego. Fui falá com o "chefe" do *candomblé* e êle "abriu a mesa" e oiô p'ra vê si eu 'tava limpa". Então êle pidiu p'ra mim trazê mío assado, um pano preto, pipoca, mé e uma vela. Passô todas essas coisa em cima de mim[50] e quando acabô pegô tudo e dexô numa encruziada. Sexta-feira é o dia bão p'ra fazê isso.

"Agora, si uma pessoa põe uma bruxaria[51] na porta da gente, cum boneca atravessada de arfinetes, isso é coisa de *feiticeiro* e é diferente duma "limpeza de corpo". Meu *pai de santo* num faiz feitiço. Êle diz que não 'tá pensando em fazê mar p'ros outro proquê êle tem uma arma e percisa dá conta dela p'ra Deus. Mais quarqué *pai de santo* que quizé pode fazê mar p'ros outro. Por exemplo, si eu chegá na casa dele e dizê que quero fazê arguma coisa p'ra arguem, êle pregunta: "Que é que ocê qué fazê p'ra ela"? Eu digo que quero que ela fique cega quando chegá na minha porta. Êle faiz "um negócio" e no outro dia ela chega na minha porta e ha de ficá cega. Ou então digo que desejo que ela seja ferida com uma faca. Êle "arranja" p'ra isso acontecê[52].

---

49. Quer dizer, o *orixá* de cada tipo de *candomblé*: *Gêge-Nagô, Congo, Angola, de caboclo.*

50. Isto é, na frente, dos lados, atráz e em cima da cabeça.

51. Qualquer instrumento de magia negra.

52. Quer dizer que ela será atacada por ladrões em lugar ermo, ou será acidentalmente ferida. A ação é sempre mediata.

"Abri a mesa" é coisa que se faiz com búzios. O *pai de santo* põe um *orixá* em cima da mesa, junto com sua toalhinha [53]. Pega os búzios e vê si "o caminho tá aberto". Meu *pai de santo* "abre a mesa" com contas [54]. Êle pega as conta e põe junto com *palha de pindoba*. Estas conta vem da Costa. As dele custô um conto.

"Minha irmã 'tá perparando *caruru*. Ela tem dois fio gêmeo. Quando Deus dá gêmeos p'ra gente, é perciso dá presente de *caruru* p'ra Cosme e Damião. Si a gente não fizé isso, arguém na casa morre nesse ano" [55].

Si tivéssemos agora um relatório das experiências pessoais de um bahiano da classe "superior", um "mundo mental" inteiramente diverso se revelaria. Em seu conteudo geral êsse relatório refletiria uma cultura nitidamente européia. Os vestuários, música, hábitos alimentares, formas de expressão religiosa, especialistas sacros, meios de exercer controle sôbre o destino pessoal, e as idéias, atitudes, sentimentos, pontos de vista, filosofia de vida a êles associados, não se diferenciariam, em geral, dos que caracterizam os individuos de origem européia onde quer que se encontrem.

Esta diversidade cultural na Bahia, entre os indivíduos identificados com a cultura européia dé um lado e com a africana de outro — esta diversidade de idéias, atitudes e sentimentos — levanta evidentemente barrei-

---

53. Isto é, a toalha de mesa que se coloca sôbre o *orixá*, no *pegi*, ou santuário.

54. Outros meios são empregados: um copo dágua, um baralho de cartas.

55. Para mais informações sôbre a vida das classes inferiores da Bahia, o leitor poderá consultar especialmente Arthur Ramos, *op. cit.*; *O Folklore Negro do Brasil* (Rio, 1935); Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil* (São Paulo, 1932); *L'animisme fetichiste des nègres de Bahia* (Bahia, 1900); Manuel Querino, *Costumes Africanos no Brasil* (Rio, 1938); Edison Carneiro, *Religiões Negras* (Rio, 1936); *Negros Bantús* (Rio, 1937).

ras sérias à inter-comunicação e, consequentemente, retarda o desenvolvimento de um corpo comum de entendimentos, sôbre o qual a solidariedade moral de uma sociedade se constróe. Embora a maioria dos negros bahianos já tenha, em grande parte, deixado de lado sua anterior identidade cultural com a África e se tenha incorporado mais ou menos completamente ao mundo europeu, alguns remanescentes de *africanos,* a despeito da contiguidade espacial com os *europeus,* vivem ainda, em grau consideravel, culturalmente à parte.

Os *europeus* tendem a considerar as crenças e práticas dos *africanos* como objeto de ridículo, desdém, menosprezo e reprovação. Essas crenças e práticas aparecem-lhes como formas de comportamento bizarras, incompreensiveis e inferiores, e representam, para êste elemento da população bahiana, um outro mundo.

A tendência geral, entretanto, é para tolerar as práticas africanas, enquanto os *africanos* não se entregarem muito abertamente a elas, em lugares públicos, e enquanto não interferirem nos hábitos europeus da maior parte da população. Os *europeus* agem, a êste respeito, mais ou menos com a mesma tolerância que um adulto emprega em relação à conduta imatura duma criança, na confiante expectativa de que "o tempo e a educação" acabarão com as provas daquilo a que um individuo da classe alta se refere como "atrazo cultural e barbárie". Assim, o comportamento do grupo numericamente pequeno de *africanos,* embora sob desaprovação e menosprezo contínuos, é ordinariamente tratado mais como assunto para jocosidade que como séria ameaça cultural. Encontra pequeno esfôrço deliberado de extirpação, sendo esporádicas e pouco enérgicas as tentativas feitas neste sentido. Em parte por isso mesmo, as sobrevivências culturais africanas estão desaparecendo na Bahia.

A *vestimenta bahiana,* por exemplo, embora comumente considerada pelos representantes da cultura européia como traje pitoresco, hoje em dia tende a ser largamente abandonada, especialmente pelos mestiços, sendo restringida cada vez mais às ceremonias do *candomblé.* De 500 mestiços observados nas ruas da Bahia, sómente 5 envergavam o traje completo, e 14 outras usavam certas peças do mesmo; enquanto 481, ou 96,2 por cento, vestiam apenas roupas européias. De 500 pretas observadas, 91, ou 18,2 por cento, usavam o traje completo, 82 outras, ou 16,4 por cento, envergavam peças do mesmo; enquanto 327, ou 65,4 por cento, vestiam apenas roupas européias.

Por sua vez os *africanos* consideram em geral os *europeus* como presunçosos e, naturalmente, se ressentem de qualquer prova de sentimento de superioridade cultural. Ressentem-se especialmente do que consideram comparação injusta, seja com os *europeus,* seja com os indios nativos, tão romantizados no Brasil. Disse um *africano:*

"Esta gente pensa que os índios valem muito! Veja aqui! O Brasil foi descoberto há mais de quatrocentos anos e não existe, em língua tupí, um só livro como êste (mostrou um livro de orações, impresso em *Nagô*), ou uma única revista como esta (apontou para um periódico publicado em língua inglesa em Lagos e contendo vários artigos escritos por africanos). Esta gente aqui chama-nos de adoradores de fetiches e dizem "Ora, isto é tolice africana!" "Mostra exatamente que nada sabem a respeito do que temos na África".

Êste sentimento encontrou eco em outro *africano,* que se queixava:

"A gente aqui da Bahia pensa que os africanos são bárbaros e não civilizados. Não acreditam que escrevemos nossa lingua e que há livros impressos nela. Dizem: "Ora, estes negros são apenas pagãos, adoradores de fetiches, ignorantes, sem cultura". Não sabem que em Lagos há boas escolas, melhores que as que

possuem na Bahia. Veja aqui (mostrava uma fotografia de uma escola em Lagos). Há na Bahia coisa tão boa quanto esta?"

É claro que estas queixas refletem um sentimento de inferioridade e uma aceitação inconciente dos padrões culturais europeus. O caso dos *africanos,* na Bahia, confirma a hipótese de que a transformação das experiências interiores, característica de todos os casos de assimilação, é processo que passa despercebido ao próprio indivíduo e que, às vezes, se acha mesmo em oposição às suas resoluções e desejos. As atitudes de ordinário pacientes e tolerantes dos partidários da cultura européia na Bahia, estejam êles ou não conscientes dêste fato, têm sido uma política eminentemente bem sucedida.

Essa mudança não é dificil de compreender-se. Os filhos e netos de *africanos,* em contato mais direto com as escolas e outros meios de difusão cultural européia, estão se afastando, numa extensão consideravel, das crenças e práticas de seus antepassados. Na maioria dos casos, chegaram atualmente a tomar, em relação aos pais e avós, as mesmas atitudes que a comunidade européia toma. O comportamento dêsses filhos e netos está gradualmente fazendo desenvolver-se, nos próprios *africanos,* um sentimento cada vez mais agudo de inferioridade.

Ao mesmo tempo, os *africanos* se ressentem de qualquer prova de que outro *africano* esteja abandonando a tradição de seus antepassados e, assim, tendendo, mesmo inconcientemente, a abalar a solidariedade do grupo. Ressentem-se, especialmente, do fato de alguem procurar agradar aos *europeus.* Como disse um dêles: "Se eu vir um africano agradando um dêsses brancos, não olharei para o branco, mas olharei o preto de alto a baixo, assim (deu à face uma expressão de desprêzo, de desdêm) e quando passar farei sempre assim (pigarreou fortemente e cuspiu)". Um branco passava certo dia pelo Caminho

da Cruz da Redenção, em Brotas, em companhia de dois *africanos,* um velho feiticeiro e seu filho. Subitamente um negro pôs a cabeça para fora da janela de um casebre, pelo qual passavam, e gritou: "Que negros! Trastes! Andando com branco!"

Pode-se, à primeira vista, presumir que estas explosões, refletindo, como evidentemente refletem, atitudes antagônicas em relação aos brancos, sejam provas de preconceito de raça. O fato, porém, de que fora do grupo *africano,* entre os negros mais ou menos assimilados, êstas atitudes antagônicas tendem a desaparecer, indica que o que vemos aqui refletido é um conflito *cultural* e não necessariamente *racial.* O antagonismo é dirigido, não contra os brancos como brancos, mas contra os *europeus;* é dirigido contra os portadores duma cultura, dum corpo de idéias, atitudes e sentimentos em conflito com as idéias, atitudes e sentimentos dos *africanos.*

CAPITULO XI

O CANDOMBLÉ

O CANDOMBLÉ, ou culto afro-brasileiro, é ainda uma instituição vigorosa na Bahia, contando entre seus adeptos alguns homens e mulheres dos mais conhecidos e respeitados das classes "inferiores" da cidade. Alguns de seus líderes são pessoas capazes e inteligentes, cujo prestígio atinge até os círculos superiores. Algumas seitas conservam o mesmo templo há várias gerações. Seus rituais e cerimônias são sérios e executados de acôrdo com formas definidas, fixas e tradicionais.[1]

Essa organização bastante complexa de rituais e crenças baseia-se numa ordem de *orixás,* ou divindades, cada uma das quais parece personificar um fenômeno natural. Assim, entre as divindades mais importantes e veneradas, *Xangô* é adorado como *orixá* do relampago e do trovão; *Ogun,* da guerra e do ferro; *Oxóssi,* da caça; *Omolú,* da peste: *Nanan,* da chuva; *Yemanjá,* da água salgada; *Oxun,* da água doce; *Yansan,* do vento e da tempestade; *Oxun-manrê,* do arco-iris; e *Beji* (ou Ibeji), dos gêmeos.

1. O que aqui apresentamos é baseado num conhecimento íntimo do mundo afro-brasileiro da Bahia e foi obtido durante um período de pesquisa de vinte e dois meses. O autor conheceu pessoalmente os chefes de culto de maior prestígio na Bahia e presenciou várias vezes as cerimônias em dezoito centros. Na qualidade de *ogan,* teve participação ativa numa das seitas mais conhecidas.

As seitas mais antigas e mais respeitadas são comumente tidas como de origem *nagô* (yoruba), ou *gêge* (êwê), ou representam uma fusão, no Brasil, destes dois grupos de rituais e crenças africanas, que parecem ser intimamente aparentados.[2] Em particularidades de língua, vestimentas sagradas, dansa, cantos, divindades, etc., estes centros diferem dos *candomblés* conhecidos como *congo* ou *angola,* onde se fala um dialeto *bantú,* onde Loanda e Benguela se tornaram lugares sagrados e onde *Tempo* e o chefe angola *Kissimbe* são importantes objetos de culto. Diferem também dos *candomblés* de organização talvez mais recente, chamados *de caboclo,* cujo ritual, variando de seita para seita, é uma mistura de rituais de outros cultos de origem africana, juntamente com divindades e dansas de origem *tupí,* incluindo *Tupan,* a divindade *tupí,* e *Tupinambá,* que parece ser uma personificação da tríbu desse nome, a qual habitava a costa bahiana na época da chegada dos europeus. Os *candomblés* "de caboclo" realizam suas cerimônias principalmente em português, incluindo certas frases de origem africana, geralmente muito corrompidas, tomadas das seitas *gêge-nagô* ou *congo-angola,* e algumas palavras de derivação *tupí.* Penas, arcos e flexas e outros elementos culturais indígenas fazem parte de seu ritual.

Esse empréstimo de elementos cerimoniais pelos imitadores *caboclos,* muitos dos quais não foram criados na tradição africana, é desprezado pelos adeptos mais ortodoxos e escrupulosos, especialmente das seitas *gêge-nagôs.* Daí um preto dizer certa vez: "Se seja mistura, é bobage." E o chefe duma seita *nagô* queixar-se: "Esse sujeito, Francisco da Roça Branca! Que cachorro!

---

2. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil* (S. Paulo, 1932), página 320.

Seus avós, que é que êles sabiam? Foram educados na seita? Será que deixaram o cargo para êle? Não! Ele veio do sertão e quer fundar um *candomblé*. Aprendeu um pouco de *gêge*, um pouco de *nagô*, um pouco de *congo*, um pouco dessas cousas de índio e assim por diante. Que mistura desgraçada!"

Uma *mãe de santo* ortodoxa vangloriava-se do ritual de sua seita: "Tudo é *nagô* puro; não há nada no meu *candomblé* da mistura que esses centros novos têm hoje em dia. Há gente que dá a essa bobage de caboclo o nome de *candomblé*. Ora, êles não sabem nada do geito de fazer estas coisas na África."

Entretanto, o empréstimo do ritual de seita para seita acontece algumas vezes mesmo no caso dos centros mais ortodoxos *gêge-nagôs* e *congo-angolas*. E, além disso, essas seitas não escaparam inteiramente à influência indígena.

Com referência, pois, à origem e à identificação culturais, existem três tipos principais de *candomblés* na Bahia: o *gêge-nagô*, o *congo-angola* e o *caboclo*.[3] Provavelmente as seitas mais puras de origem *gêge-nagô* são: a do Engenho Velho, tida como a seita mais antiga da Bahia; a do Gantois, que se separou da do Engenho Velho há cerca de cem anos e que foi, durante o tempo da afa-

3. O culto *malê*, ou maometano, florescente durante algum tempo, parece ter sido abandonado quasi completamente, em favor do culto fetichista, pelos afro-brasileiros da Bahia. Embora Nina Rodrigues calculasse em 1905 que um terço dos africanos que viviam ainda na cidade fosse de maometanos, acentuava tambem que eles faziam então pouquissimos adeptos, ou nenhum, entre os pretos nascidos no Brasil e que o maometanismo, com toda probabilidade, morreria com eles (Vide Nina Rodrigues, *op. citado*, pp. 93-4). Certos rituais *malês*, entretanto, contribuiram para a fusão geral tão característica dos *candomblés*. É possível que pelo menos três centros *malês* ainda funcionem.

mada mãe de santo Pulcheria, a séde das pesquisas de Nina Rodrigues e, mais tarde, das de Arthur Ramos; e a de São Gonçalo, cuja *mãe de santo,* muito respeitada e capaz, fala um dialeto conhecido por *queito.* Estas três seitas são provavelmente, em grande parte, de descendência *nagô*[4], enquanto que uma seita na cidade de Cachoeira, doutro lado da Bahia de Todos os Santos, é talvez a de descendência *gêge* mais pura na região. Dos centros *congo-angola,* julga-se que um dos mais influenciados pela tradição *congo* é o de Bate Folha; e um dos mais influenciados pela tradição *angola* é a seita de *pai* Ciríaco. Dos centros *de caboclo,* os mais conhecidos, quando estive na Bahia, eram, talvez, o do rico e muito temido *pai de santo* Jubiabá, na Cruz do Cosme, o da *mãe de santo* Sabina, na Quinta da Barra, e o do *pai* Joãozinho, ou João da Pedra Preta, na Goméa.

No Congresso Afro-Brasileiro que se reuniu na Bahia em janeiro de 1937, foi redigido um memorial endereçado ao Governador do Estado, pedindo o reconhecimento oficial do *candomblé* como seita religiosa, com os mesmos direito e privilégios de todas as demais formas de expressão religiosa, de acôrdo com a Constituição brasileira. Para maior eficiência do pedido e obtenção desses direitos e para o combate à bruxaria e ao charlatanismo, que estão talvez entre os principais obstáculos ao reconhecimento legal do *candomblé* como religião, fez-se uma tentativa, patrocinada pelo jovem jornalista Edison Carneiro, para congregar todas as seitas bahianas numa federacão. O resultado foi uma organização conhecida como *União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia,* com uma diretoria cons-

---

4. Também de identificação yorubana é o de Lingua de Vaca, que foi organizado, segundo se diz, por negros de origem *ige-shá* e *egbá.*

tituida por um representante de cada centro e com o encargo especial de eliminar as práticas não ortodoxas.[5]

As seitas estão localizadas nas áreas onde os habitantes são quasi exclusivamente pretos ou mulatos escuros, ou nas cercanias da cidade. Seu número, quando estive na Bahia em 1935-37, era de setenta a cem. Alguns afirmavam existir duzentas ou trezentas, mas este cálculo parece exagerado. Ao redor do "lago sagrado", ou Dique, e na área entre as linhas de bonde Rio Vermelho de Cima e Rio Vermelho de Baixo, havia mais de vinte. Um preto, que frequentava regularmente a seita conhecida como Engenho Velho, conhecia pessoalmente dezoito delas podia localizá-las, indicar sua descendência africana e repetir os nomes de seus chefes. Das dezoito seitas, onze, dizia êle, eram de origem *nagô*, seis *angola* e uma *gêge*. Estavam todas localizadas na periferia da cidade, nas partes habitadas principalmente pela porção mais escura da população, ou nos lugares afastados. De seus chefes, nove eram homens e nove mulheres.[6]

Os lugares sagrados incluem o *terreiro*, ou recinto do templo; a *franquia*, ou bosque sagrado; as fontes "sagradas", como a conhecida por "Milagre de S. Bartolomeu", que está situada em lugar isolado, perto de Pirajá, em cujas águas o banho de uma filha de santo dedicada a *Oxunmanrê* "faz com que o *orixá* chegue imediatamente"[7]; os lagos "sagrados", como o Dique, e os sagrados braços de mar, tais como Cabeceiras da Ponte,

5. Na primeira sessão, a animosidade entre as seitas mais ortodoxas e as seitas "de caboclo" era tão grande, que qualquer acôrdo substancial parecia bastante dificil.

6. Nas onze seitas *nagôs*, quatro dos chefes são homens, sete são mulheres; das seitas *angolas*, cinco são homens e uma é mulher. O chefe da seita *gêge* é mulher.

7. Vide mais adiante.

Mont'Serrat e Baiuté. No *terreiro* ficam: o *barracão,* ou lugar sagrado da dansa; o *pegi,* ou santuário; a *camarinha,* cômodo sagrado onde as iniciadas são internadas durante o período de seu noviciado; casebres especiais para os *orixás,* como *Exú,* que "preferem morar fora do *pegi*"; e os cômodos para o sacerdote e seus acólitos.

Numa seita de origem *gêge-nagô,* cujo *pai de santo* é dedicado a *Ogun,* a época das cerimônias especiais começa na segunda semana de setembro e encerra-se na primeira semana de dezembro. Durante êsse período são celebradas cerimônias todos os domingos, dedicadas, cada uma, a um ou mais *orixás.* Assim, a primeira cerimônia é em honra de *Oxalá* (o velho), a segunda em honra de Oxaguian (*Oxalá,* o moço) e as três seguintes, em honra de *Ogun.* Os domingos seguintes são dedicados respectivamente a *Xangô, Oxun, Oxóssi, Yemanjá* e *Yansan.* No décimo primeiro domingo e na segunda-feira seguinte, honras especiais são oferecidas a Omolú; e no domingo e na segunda-feira seguintes, a todas as *mães dágua.* No último domingo é oferecida uma feijoada a *Ogun,* com um complicado ritual. Fora desta época regular, cerimônias especiais são celebradas de tempo em tempo durante o ano, com exceção do período da Quaresma, durante o qual ficam suspensas todas as atividades do *candomblé.*

Os panteons *gêge-nagô* e *congo-angola* contêm aproximadamente o mesmo número de divindades, ou seja, cêrca de uma centena de *orixás,* cada um. O panteon *caboclo* tem talvez uma vintena a menos. Cada *orixá* possue seu próprio fetiche, insígnia, dia sagrado, alimentos sagrados, cores e roupas sagradas (incluindo pulseiras e contas de côr) e um "grito" próprio. Hoje em dia, só em raros casos os fetiches são imagens esculpidas. Usualmente são pedras polidas, gastas pelas águas de um rio ou do mar. São cuidadosamente tratados no *pegi,* ou santuário,

por um encarregado especial, que, a intervalos regulares, láva-os e renova as oferendas de alimentos e bebidas colocadas diante deles.

Em alguns centros, considera-se *Oxalá* como a divindade mais importante; em outros, *Xangô;* e ainda em outros, *Omolú* (ou *Xapanã,* como às vezes é chamado). *Olorun,* "o pai dos orixás", está hoje quasi esquecido na Bahia, embora se possa encontrar ocasionalmente um preto velho que ainda o considere como "o criador de todos os outros *orixás.*" Os crentes pensam que os *orixás* habitam a África; e quando se pergunta como podem vir de tão longe para comer e beber as oferendas a êles dedicadas, a resposta não tarda: "Êles são chamados e vêm já."

Em determinadas ocasiões, o *orixá* "manifesta-se" pela "possessão" duma crente que lhe foi dedicada. Sua "presença" se verifica por uma condição psíquica anormal, acompanhada de espasmódicos e violentos movimentos musculares, especialmente dos músculos do pescoço, dos ombros e das costas. A "possessão" ocorre geralmente durante as dansas cerimoniais, mas ocasionalmente (muito raro hoje em dia) pode ocorrer espontaneamente, estando o indivíduo só e em seu trabalho. Aquele em quem o *orixá* "chegou" e "manifestou-se", quasi não se lembra, posteriormente, do que aconteceu.

O nome, sexo, personificação, fetiche, insígnia, alimentos sagrados, roupas sagradas, ornamentos e dias sagrados, e o "grito" próprio dos principais orixás *gêge-nagôs* na Bahia, são os do Quadro 15.

Cada seita é presidida por um sacerdote, ou sacerdotiza, conhecidos como *pai de santo* ou *mãe de santo.* Suas funções mais importantes são a de identificar o *orixá* que "se manifesta", superintender a iniciação das dansarinas cerimoniais nas quais ocorreu uma "manifestação"

inicial, executar o ritual sagrado para "fixar" o *orixá* no fetiche, superintender os sacrifícios e presidir às cerimônias públicas. Podem também exercer, pelo menos até certo ponto, o ofício de "olhador", ou adivinho, que "joga o Ifá" para determinar com antecedência o resultado de alguma ação projetada; e também o ofício de curandeiro, que diagnostica as doenças e prescreve o tratamento. Pode atender a uma clientela, mesmo fora dos membros da seita, dando conselhos e indicações a respeito de negócios, política, amor, etc.

As disputas entre os membros da seita são geralmente submetidas ao julgamento do *pai* ou da *mãe de santo*. A princípio, usa-se a persuasão. Mas, se nada conseguir, o sacerdote ordena que cada uma das partes leve seu fetiche particular, obtendo-se assim, com raras exceções, que elas aceitem a mediação. A disputa é então resolvida e celebrada bebendo cada uma das partes querelantes a água onde foi lavado o fetiche da outra. A continuação da disputa quebrará a promessa implícita ao *orixá* e tornará o ofensor passivel de castigo, que será geralmente, pensam êles, a morte.

O *pai* ou a *mãe de santo* pode também exercer a função de feiticeiro e praticar a magia negra. Mas esta ocupação é negada por vários dos mais destacados sacerdotes e sacerdotizas, que se recusam a favorecer ações destinadas "a causar mal a seus semelhantes". É exercida especialmente pelos chefes das recem-formadas e "menos cuidadosas" seitas *de caboclo*.[8]

---

8. Um *pai de santo* de um *candomblé* "de caboclo", grandemente temido por muita gente em virtude do seu sucesso na prática da magia negra, possue uma respeitavel conta bancária, numerosas propriedades na cidade e um rico cacaual perto de Ilhéos, tudo isso adquirido, segundo dizem, no exercício de sua profissão. Entretanto, é muito provavel que sua atividade política tenha contribuido, ao menos em parte, para esta situação.

PRINCIPAIS ORIXAS DO CULTO AFRO-BAHIANO GÊGE-NAGÔ NA BAHIA, 1937

Nome	Sexo	Personificação	Fetiche	Insígnia	Alimentos sagrados
Oxalá (Orixá-la, Obata-lá) (a)	M,F	(?)	Anel de chumbo, búzios	cajado de pastor com pequenos sinos	cabra, pombo
Xangô	M	relâmpago	meteorito	lança, machadinha	galo, tartaruga, bode, *carurú*
Ogun (Ogum)	M	guerra, ferro	ferro, foice, pá, cavadeira, bigorna, malho, enxada	lança, espada	bode, cabeça de boi, galinha de angola, galo.
Oxossi (Oso-osi, Ochossi)	M	caça	arco e flexa, frigideira de barro, pedra	*capanga*, arco e flexa, rabo de boi, *polvorinho*	carneiro, galo, milho
Omolú (Homoulú, Omanlú, Xapanan)	M	peste, especialmente variola	piassava com *búzios*	lança	bode, galo, *acassá*, *orôbô*, pipoca, milho com azeite de dendê
Exú	M	mal (?), buliçoso	barro, ferro, madeira	(?)	"come tudo"
Yemanjá (Iemanjá) (b)	F	água-salgada	concha do mar	leque, espada	pombo, milho, galo, bode castrado
Yansan (Iansan)	F	vento, tempestade	meteorito	espada	bode, galinha, *amalá*, (c) acarajé
Oxun (Oxum, Osum)	F	água-fresca	pedra alisada pelo rio	*abêbê* (leque), espelho, pequenos sinos	tainha, cabra, galinha, feijão
Anamburucú (Nanamburucú, Nanan) (d)	F	chuva	pedra	espada, vassourinha de palha com búzios	bode, galinha, *obi*
Oxun-manrê (Ochumarê)	F	arco-iris	pedra	(?)	galo, bode
Lôcô (Rôcô, Irôcô)	(?)	(?)	gameleira	(?)	galo, fumo, cerveja, vinho branco
Ifá	(?)	futuro	fruto do dendêzeiro	(?)	(?)
Beji (Ibeji)	M	gêmeos	imagens de São Cosme e São Damião	(?)	*carurú*, *acassá*, *abará*, *acarajé*, farófia com azeite de *dendê*

(a) Tambem conhecido em *gêge* como *Oulissa;* em *angola* como *Cassumbeca;* em *tapa* como *Inacoude Jegum.*

(b) Nos *candomblés de caboclo, Yemanjá* é chamada Rainha do Mar, Dona Janaina (ou simplesmente Janaina, Dona Maria, Sereia do Mar, Princesa do Mar).

(c) *Amalá* é *carurú* com arroz, ou pirão feito com mandioca.

(d) Tambem conhecido em *gêge* como *Tobossi.* E' a mais velha das *mães dágua* (*Yemanjá, Oxun, Yan-*

QUADRO 15 *continuação*

Nome	Cor de vestido	Cor de contas	Pulseiras	Dias sagrados	Grito
Oxalá	branca	branca	contas brancas, chumbo	6.ª feira	gemido trêmulo
Xangô	cor principal: vermelha	vermelha e branca	latão	4.ª feira	ei-i-i
Ogun	todas as cores	todas as cores	bronze	3.ª feira	guara-min-fô
Oxossi	verde, amarela	verde	bronze	5.ª feira	latido como o de um cachorro
Omolú	vermelha, preta	vermelha e preta, vermelha e branca	búzios	2.ª feira	hã
Exú	vermelha, preta	vermelha, preta	bronze	2.ª feira (a)	(?)
Yemanjá	vermelha, azul-escuro, cor de rosa	"pingos dágua"	alumínio	Sábado	hin-hi-yemin
Yansan	cor principal: vermelha ("evita" o roxo)	vermelha, coral	cobre, ferro	4.ª feira	ei-i-i ("mais suave" do que o de Xangô)
Oxum	(?)	amarelo, azul	latão	Sábado	hmm-hmm
Anamburucú	branca, azul-escuro	branca, vermelha, azul	alumínio	4.ª feira	bu-bu-bu-bu-bu
Oxun-manrê	(?)	alaranjada	(?)	(?)	(?)
Lôcô	todas as cores (b)	todas as cores	(?)	3.ª feira	assobio baixo
Iló	(?)	verde, amarela	(?)	(?)	(?)
Beji	(?)	(?)	(?)	(?)	(?)

(a) Tambem o primeiro dia de cada ceremônia.
(b) Tambem uma esteira de palha ou uma *tira* de pano branco, chamado *Ouja*, que é enrolada no tronco de uma gameleira.

São considerações de importância na determinação do prestígio de um *pai* ou *mãe de santo*: a idade, o número de anos decorridos desde que é membro do culto, o conhecimento profundo do ritual e, especialmente, a pureza da ascendência africana.

Por uma razão qualquer, os membros masculinos da seita raramente sofrem a "manifestação" de um *orixá*, como acontece com as mulheres. Por consequência, pouquíssimos homens passam pelo rigoroso período de treino que deve sempre suceder ao "chegar" inicial de uma divindade em dado indivíduo. Ainda mais: sendo mais moveis que as mulheres, os homens entram geralmente em contato mais amplo com as pessoas de cultura européia e por consequência tendem a apropriar-se com mais facilidade das idéias e sentimentos dos brancos. As mulheres, por outro lado, permanecem em geral mais intimamente identificadas com os costumes e as tradições de seus ancestrais africanos. É provavelmente por esta razão que vários dos *candomblés* mais destacados e influentes da Bahia possuem hoje em dia chefes femininos. O chefe de um centro, ao sentir a aproximação da morte, geralmente escolhe o novo sacerdote (ou sacerdotiza) entre os membros que possuem maior conhecimento do ritual e de outras tradições. Quando interrogados sobre a razão de determinada escolha, os membros do culto dizem sempre: "Êle (ou ela) sabe muito".

Entre outros funcionários sagrados contam-se os *ogans,* isto é, os membros masculinos da seita, que ajudam o *pai* ou *a mãe de santo* no ritual, especialmente na invocação da presença dos *orixás* durante as dansas cerimoniais, auxiliam a iniciação dos novos *ogans,* agem como intermediários entre a seita e as autoridades legais e contribuem para as despesas do culto; o *achôgun* ou "segundo pai", como é muitas vezes chamado, que executa os sacri-

fícios; a *jibonam* ou "pequena mãe", cuja autoridade vem logo depois da da *mãe de santo* e que ajuda as dansarinas cerimoniais na execução de seus preceitos, ou obrigações rituais, e que faz o *despacho* (ou oferenda de alimentos) a *Exú,* no princípio de tôdas as cerimônias importantes; os músicos, que tocam durante os rituais secretos e em todas as cerimônias públicas, juntamente com seu chefe ou *alabê;* e as importantíssimas *filhas de santo* (isto é, dansarinas cerimoniais), que servem de "cavalos" (como êles dizem) para os *orixás* "se manifestarem" em seus corpos e ditarem suas vontades por esse meio.

Esta "visitação", conhecida como "estado de santo", é provocada pelo jejum prolongado, pelo aroma violento de certas ervas sagradas, pelo bater prolongado e monótono dos *atabaques,* ou tambores sagrados, pelo calor de um grande número de corpos humanos densamente apertados numa noite quente, pela fadiga resultante de uma dansa contínua, pelas expectativas imperiosas do grupo e muitas vezes por um incidente provocador, como um estouro repentino, alto e inesperado, no momento em que a tensão atinge um ponto tal que não mais pode ser suportada. Dizem que se pode evitar o transe bebendo água fria.

Depois da primeira "visitação" de um *orixá* ao corpo de uma pessoa, é preciso que ela se submeta a um dos dois rituais da iniciação. Pode escolher a iniciação completa para "fazer santo", ou a iniciação parcial de "dar comida à cabeça". Si, como faz a maior parte, ela escolher o primeiro, é preciso que faça a oferta inicial de alimento a *Exú,* depois do que obtém um fetiche, preparado pelo *pai de santo,* que o lava e o imerge em *azeite de dendê, mel* ou *acaçá,* conforme o *orixá,* sendo o ritual todo acompanhado de invocações especiais. A iniciada, ou *yaô,* como agora é chamada, despe todas suas vestes, que nunca mais serão usadas, e as substitue por outras, como símbolo

da nova vida que vai adotar; e submete-se a um banho ritual, ao anoitecer, com água perfumada pelas ervas sagradas, de aroma penetrante. A *yauô* é então recebida no *pegi* pelos dignatários do culto e senta-se numa cadeira ainda não usada, enquanto que os *orixás* "tomam parte" num sacrifício especial que lhes é oferecido. Seu cabelo é então cortado e a cabeça raspada.[9]

Pontos e círculos brancos são pintados na testa, nas faces e outras partes da cabeça. A iniciada toma então um *obi* na mão, os *atabaques* começam a soar uma invocação a seu *orixá* e ela executa uma dansa sagrada especial, até que o *orixá* "chega à cabeça" e ela experimenta uma vez mais o *estado de santo*. A *yauô* é então escoltada do *pegi* para a *camarinha*, onde permanece durante dezesseis dias antes de aparecer em sua primeira cerimônia pública, depois da qual ela volta para a *camarinha* por um período que vai de seis meses a um ano, afim de aprender os vários rituais do culto, os cantos e alguma cousa, pelo menos, de uma língua africana. Entrementes, é submetida a uma alimentação determinada e sofre a restrição de outros tabús.

Afim de verificar sua aceitação pelo *orixá*, pode-se exigir que a *filha de santo* se submeta, sem mostras de dano corporal, a uma prova, tal como engulir pavios acesos de vela, embebidos em azeite de dendê, mergulhar as mãos em óleo fervente de palma, mastigar folhas de urtiga, ou submeter-se, ajoelhada, a ser batida no pescoço e nos braços com ramos de consação espinhosa.

Durante toda a vida, a nova *filha de santo*, além de submeter-se às manifestações de seu *orixá*, deve executar, em certas ocasiões, determinados atos rituais, observar rigorosamente certos tabús a respeito de alimentos, be-

---

9. Antigamente, raspavam-se todas as partes pilosas do corpo.

bidas e sexo, usar uma roupa especial para as ocasiões de cerimônia e "dias de obrigação" (especialmente sextas-feiras). Por ocasião de sua morte, essa roupa, juntamente com os objetos de culto que lhe pertenciam, são levados e atirados ao mar "para que as ondas os levem de volta para a África."

Quando é "feita", a *filha de santo* tem um guia e protetor (o seu *orixá*) que lhe há de trazer fortuna e felicidade, si ela obedecer aos rituais e tabús prescritos. "Olhe para mim"! exclamou uma *filha de santo* recentemente "feita". "Meu *orixá* é o maior de todos os *orixás*. Ele é poderoso. Eu sou uma preta e não sei ler nem escrever. Mas estou vivendo com um homem formado pela Faculdade de Medicina. Veja o que *Oxalá* fez por mim!"

Como já notámos, os rituais e as cerimônias do culto são graves, cheios de dignidade e executados de acôrdo com formas fixas e tradicionais. Entre os elementos essenciais das cerimônias *gêge-nagô*, está a rígida separação dos espectadores de acôrdo com o sexo. Os homens ocupam sempre os assentos à esquerda dos tambores, as mulheres os da direita. Nem a embriaguês, nem a obcenidade são permitidas. Um membro de uma seita *nagô* disse: "Si se bebe cachaça num *candomblé*, é porque não é bem organizado." Uma vez, numa cerimônia no Gantois, um homem embriagado atravessou a multidão e entrou no *barracão*. Imediatamente, *mãe de santo* Mininha, que presidia a cerimônia, mostrou-o a dois *ogans* que, chamando um policial ali presente, prontamente expulsaram o intruso.[9-a]

9a. Descrições literárias de cerimônias do culto afro-brasileiro como os feitos por Graça Aranha e ingenuamente citados por Vera Kelsey (*Seven Keys to Brazil* [Nova York, 1940], pp. 27-28), si por acaso se baseiam em fatos reais, tal se deve à

Antes de começarem a dansa cerimonial, as *filhas de santo* fazem reverência ao *pai* ou *mãe de santo*, ajoelhando-se e curvando a cabeça até o chão, ante o chefe do culto. Igual reverência é também prestada aos *pais* ou *mães de santos* e outros personagens de honra do mundo fetichista em visita; e, ocasionalmente, aos *ogans*.

Quando, durante a dansa cerimonial, um *orixá* "chega à cabeça" de uma *filha de santo*, depois de passado o primeiro transe violento ela deve executar a dansa sagrada de seu *orixá*, depois do que é levada do *barracão* até o *pegi*, tendo o cuidado ao afastar-se, de manter o rosto sempre voltado para os tambores. Em um quarto especial ela é, então, vestida com os trajos de cerimônia consagrados a seu *orixá* e, com sua insígnia sagrada, ela volta ao *barracão* para executar durante horas as dansas dedicadas a seu *orixá*.

Os sacrifícios são executados de acôrdo com um ritual especial para a ocasião e incluem a oferta de galinhas, galos, pombos, carneiros, cabras e bodes.

No mundo do *candomblé* certos gestos são obrigatórios. Assim, uma *filha de santo*, ao saudar um alto dignitário do culto, prostra-se com o rosto no chão aos pés daquele que assim é honrado, si seu *orixá* for masculino; si for feminino, ela deita-se ao comprido, primeiro de um lado, depois do outro; e ao levantar-se toca o solo com a cabeça. Ao despedir-se de um *orixá* que "visitou" a cerimônia, um membro da seita aperta fortemente a mão esquerda da dansarina cerimonial. Os *ogans* usam entre êles um aperto de mão especial.

A posição social no *candomblé* depende não sómente da posição na hierarquia dos dignitários do culto, mas

---

desintegração das formas culturais outrora saudaveis que atualmente se observa em centros de *macumba* do Rio de Janeiro.

também da prioridade em ter sido "feito" ou "confirmado". Aqueles que contam poucos anos de "serem feitos" são conhecidos como "os mais moços" e devem dirigir-se aos "mais velhos" com maior respeito e, como observou certa vez um *ogan*, "colocá-los acima de si proprio."

Os instrumentos musicais empregados compreendem os *atabaques*, ou tambores; o *agôgô*, com o qual o sacerdote ou sacerdotiza bate as primeiras notas de cada invocação e que mais tarde acompanha os tambores; o *caxixi;* o *agê* (tambem conhecido por "cabaça" ou "piano de cúia"); o *adjá* e, ocasionalmente, o *xaque-xaque*. Os *atabaques* são indispensaveis em todas as cerimônias. O som grave do tambor maior é entrecortado pelos tons mais agudos do tambor médio e do menor. O rítmo é caracterizado por um sincopar monótono e interrompido, variando de acôrdo com o *orixá* invocado. Para as ocasiões em que o *orixá* invocado "demora" em manifestar-se", mesmo depois de se ter apressado o compasso da invocação, existe um rítmo especial, vibrante, rápido, contínuo, não sincopado, conhecido como *adarrum*, a que os adeptos do culto afirmam "não haver orixá que resista." É o seguinte rítmo monótono:



Embora a música instrumental do *candomblé* seja bastante monótona, assim como as palmas que muitas vezes a acompanham, o acompanhamento vocal é polifônico. As cantigas são geralmente compostas de simples frases musicais em tom grave; e a escala, que dizem ter con-

sistido apenas de cinco intervalos, quando da sua importação da África, tem agora sete.

Entre as invocações cantadas aos vários *orixás*, consta a seguinte, dada por um antigo *ogan* do *candomblé* do Gantois[10]:

Egbêji mori ô ri, okorin-kam
Orolu mori ô ri, okorin-kam
(Poderoso, eu vos conheço como o primeiro homem).

Ôkum-kum biri-biri
Ajá lê mori ô korin-kam
(Mesmo nas trevas eu vos distingo como poderoso)

A orêrê aiê, orixá loman,
Iá, ochê Egbêji orêrê, aiê
(No mundo, nada está oculto para Deus).

No enterro de um membro do culto, os cantos e os instrumentos musicais das cerimônias do *candomblé* são raramente usados, embora esse uso fosse comum antigamente, segundo dizem. Mas o caixão é levado pelos *ogans;* e as *filhas de santo*, vestidas de bahiana, acompanham o cortejo. Uma vez que se acredita ainda que o *orixá* do morto pode, nessa ocasião, procurar um novo "cavalo", as mulheres grávidas não acompanham o cortejo. A "possessão", entretanto, pode dar-se, como às vezes acontece. Assim, no enterro de uma preta velha, *filha* de *Ogun* do *candomblé* de Engenho Velho, que tinha sido "feita" havia trinta e três anos e era grandemente conhecida e respeitada por seu conhecimento dos rituais africanos, duas *filhas de santo* foram "possuidas" quando o cortejo percorria a íngreme subida para o cemitério da

10. Manuel Querino, "A raça africana e seus costumes na Bahia", *Annaes do 5.º Congresso de Geographia*, 2 vols.; (Bahia, 1916), I, 617-675.

Quinta dos Lázaros, e uma outra mais tarde, no momento em que o túmulo estava sendo fechado. Em todos esses casos, a "possessão" principiava por um leve chôro, que logo se transformava em altos soluços, enquanto que o indivíduo apertava a cabeça entre as mãos com toda a fôrça, uma das mãos na fronte, outra no occipital, como mergulhado em grande dor. As pernas dobravam-se-lhe e os músculos dos ombros e das costas começavam a vibrar violentamente. Num dos casos a espinha se tornou rígida e, com exceção dos músculos dos ombros que continuavam num tremor rápido, o corpo todo tornou-se rígido, com os braços e as pernas inteiramente distendidos. Entrementes, a *filha de santo* gemia, chorava ou gritava em altos brados.

Para se chegar à seita de uma conhecida *mãe de santo,* toma-se o bonde da Calçada para a periferia da cidade, passando-se por laranjais e pastos crescidos, até o matadouro, onde se desce; sobe-se depois por uma estrada íngreme, ladeada por plantas chamadas "nativos" (que dizem ser originárias da África), uricuris e outros coqueiros, até que depois de andar mais de dois quilômetros, se chega a um cume que domina um verde vale, donde se pode ver a cidade, bem ao longe. Uma brisa fresca sopra do mar e tempera o calor do sol tropical. Entre palmeiras esparsas aninham-se várias casas, algumas elegantemente pintadas de branco, amarelo, verde e azul.

A *mãe de santo* é uma preta alta e majestosa, cuja menor insinuação é imediatamente obedecida pelos membros de sua seita. Dizem que é bastante rica. Afirma orgulhosamente: "Sou filha de dois africanos, graças a Deus!" Aprendeu a falar *queito* "com os páis"; o *nagô,* aprendeu "na seita". É analfabeta, mas a respeito de seu conhecimento dos rituais e crenças do culto africano, um *ogan* disse com orgulho: "Ela conhece as coisas afri-

canas melhor do que qualquer outro na Bahia." Inteligente, viva de espírito, ágil na discussão, é um dos mais respeitados e obedecidos chefes do mundo afro-brasileiro. Quando, em discussão com um padre, este disse que não tendo ela sido ordenada pelo papa não podia ter "autoridade espiritual" para executar os rituais religiosos, ela prontamente perguntou si Moisés, "o grande profeta e chefe de seu povo", tinha sido ordenado pelo papa. Afirma que o primeiro homem não pode ter sido um branco, mas um homem de côr, "si não preto, pelo menos vermelho". "Não dizem que o homem provém da Ásia? Os brancos não vieram de lá". Afirma que Jesus também deve ter sido africano, ou "pelo menos um homem de côr", uma vez que seus parentes o esconderam no Egito. "O Egito não está na África? Si Jesus não fosse escuro, como teria sido possivel escondê-lo entre o povo da África?"[10a]

Esta *mãe de santo* tinha sido "feita" havia mais de cinquenta anos, no *candomblé* do Engenho Velho. Ela se gaba: "Minha seita é *nagô* puro, como Engenho Velho. Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Têm uma cerimônia aí para os doze ministros de Xangô?[11] Não! Mas eu tenho". Planeja reconstruir seu *barracão,* ou pavilhão sagrado para cerimônias, o que custará, segundo dizem, alguns contos de reis, que deverão ser pagos pelos

10a. É claro que o sociólogo cita dados como estes, apenas para mostrar atitudes e "mundos mentais".

11. De acôrdo com um conhecido *babalaô* (adivinho) bahiano, *Xangô* foi um grande chefe africano cujas crueldades o povo procurou sustar, ateando fogo, uma noite, à sua casa. Todos os que ali estavam foram queimados, exceto *Xangô*, que atravessou incólume as chamas. Espantado, o povo se prostrou ante êle e pediu perdão. *Xangô* se tornou um rei poderoso e subjugou muitas das tribus suas vizinhas, das quais doze chefes se tornaram mais tarde

membros da seita. Possue na cidade uma pequena loja, onde vende vários artigos, inclusive os usados nos rituais do culto; e sabendo os membros do mundo afro-brasileiro que esses artigos devem ser legítimos, uma vez que são vendidos por ela, a loja faz bom negócio. Ela diz:

"O africano não adora coisas feitas só pela mão humana. Adora a natureza. O que é uma *pedra* (fetiche)? É um mineral, não é? Não foi feita por mão humana.

"Somos tão cristãos quanto os católicos. Mas seguimos também a lei de Moisés. Ele ordenou que os sacrifícios fossem feitos com carneiros, cabras, bois, galinhas, pombos e assim por diante. Não é verdade? Nós apenas obedecemos a seus mandamentos.

"Existem duas partes na Bíblia, não é assim? O Velho e o Novo Testamento. Nós seguimos o Velho tanto quanto o Novo. Antes de Cristo o povo adorava Deus com cantos e dansas. Não é verdade? Daví tocava harpa, cantava salmos e dansava ante o Senhor. Nós temos nossos cantos, também, e cada um deles tem

---

seus conselheiros reais, ou ministros. Mesmo antes de sua morte que ocorreu em avançada idade, *Xangô* já era adorado.

Dele, disse o *babalaô* bahiano Martiniano, no *Estado da Bahia* (19 de abril de 1937):

"Oyó, capital de Yôrubá — antigamente simples acampamento dos nagôs para a doma de búfalos — era governada por Abiódum, um dos primeiros reis do povo nagô. Era amigo de seu povo e o país prosperava a olhos vistos. Com sua morte, sucedeu-lhe Awolé, que embora concorresse para aumentar o fabrico de azeite de côco, não conseguiu que a vida se fizesse menos difícil, principalmente para a lavoura. O povo nagô o crivava de indiretas:

AWÓLÉ LI A DI ADIKALÉ...

Afinal, Awólé abdicou em favor de Arôgangan, grande caçador e grande guerreiro, mas sem geito para governar. O povo, em revoltas contínuas, demonstrava sua antipatia pelo govêrno militar de Arôgangan. Foi então que surgiu Bêrí, depois chamado Xangô. Ele, que era homem valente, invadiu Oyó com seu povo, fazendo proezas de assombrar. O pôvo nagô ficou amedrontado e o próprio rei Arôgangan curvou a cabeça diante do invasor. Ora, isso era um sinal de fraqueza, uma profissão de vassalagem, pois os reis não curvam a cabeça diante de ninguem. Assim entendeu o povo, que daí por diante começou a obedecer a Xangô, em vez

uma significação especial. Assim como os católicos têm imagens para seus santos, nós temos alguma coisa para nos lembrar os nossos *orixás*. Mas não adoramos imagens feitas pelas mãos humanas, como êles fazem. Adoramos a natureza."

Bastam, talvez, estas citações, para dar uma rápida visão do "mundo mental" desta personagem de projeção nos círculos afro-brasileiros. Uma das assistentes, uma preta velha que toma conta do *terreiro* e que dizem ter mais de noventa anos, tem um nome africano e fala *nagô*

---

de obedecer ao rei. Engraçado é que o rei Arôgangan era vaidoso ao extremo, tendo feito correr entre o povo do seu reino estas palavras:

Arôgangan fi ôkê xê éghéra
ôri kô gbô kê món
alô xó bi ébóra
ôyibô ixókún

que querem dizer que "só as montanhas são comparáveis a Arôgangan, diante de quem todos deveriam baixar a cabeça, reconhecendo nele um grande potentado, como os brancos".

Apesar de tudo, Xangô tomou conta do govêrno, sem que, entretanto, destronasse Arôgangan. O povo de Yôrubá continuou a guerrear com os povos vizinhos, sempre vencedor, devido às façanhas nunca vistas de Xangô.

Foi nessa época que dois grandes guerreiros das cidades sitiadas por Xangô vieram aprender com êle a tática de guerra. Um deles era Timin, valente guerreiro do qual se dizia que as flechas eram como chamas, donde o chamarem Agbalê Olófá Inan, o guerreiro que desprendia flechas de fogo. O outro era Gbonká, alto e forte, apelidado, por isso mesmo, Ébirí. Xangô não lhes fez cara feia, antes se prestou a ensinar-lhes a arte da guerra, de boa vontade. Na verdade, porém, Xangô não lhes ensinava tudo, pois pensava matá-los, temendo sua concorrência na chefia do Poder. Ainda mais porque os dois jovens guerreiros cada dia se tornavam mais populares entre o povo de Yôrubá. Havia já algum tempo, aliás, que Xangô apenas fazia preparar a guerra. À frente dos exércitos marchavam os guerreiros Timin, o das flechas luminosas, e Gbonká, o gigante...

Um belo dia, Timin desconfiou dos intuitos de Xangô e, à volta de uma empresa arriscadíssima, de que voltara, como sempre,

tão bem ou melhor que o português. Ninguem no mundo fetichista da Bahia pode "lhe dar a benção", porque ela é "a mais velha" da cidade (isto é, a que foi "feita" ou "confirmada" ha mais tempo). Ela lamenta "os bons tempos", quando ainda existiam africanos na Bahia.

Um preto de cêrca de oitenta anos, um dos dois *babalaôs* da Bahia, conhecido e grandemente respeitado em todo o mundo afro-brasileiro por sua piedade, sinceridade e seu conhecimento dos costumes e tradições africanas, é saudado por um rápido rufar de tambores em surdina, quando entra no quarto junto ao *pegi*. Ele inclina-se para os músicos em reconhecimento de sua saudação; entra no *pegi*, faz uma grande inclinação ante o altar, toca o chão com a ponta dos dedos e repete uma oração

---

vitorioso, coberto de glória, chegou êle a Oyó e, acintosamente, em vez de dirigir-se ao palácio real, mandou chamar Xangô para a praça pública, onde o esperava. O grande guerreiro atendeu ao chamado. Então, ajudado por Gbonká, diante da assembléia das tribus, Timin exprobrou o procedimento de Xangô, dizendo-lhe que si os queria matar, a êle e ao gigante, mandasse armar uma fogueira para os queimar vivos. Xangô assim fez. A fogueira ardeu, sem queimar os dois companheiros intrépidos.

Outras provas — a das brazas e a do azeite fervendo — foram utilizadas, sem dar o resultado previsto. Então, diante da desmoralização sofrida, Xangô, sem que ninguem conseguisse saber como, desapareceu do meio das tribus estupefatas.

Houve grande clamor na terra e, mal se dava pelo desaparecimento de Xangô, uma tempestade de violência nunca vista desabou sobre o mundo, com trovoada, relâmpagos e raios...

Os homens da nação nagô tiveram medo e exclamaram:

— Xangô se tornou um orixá!

O maior guerreiro de Yôrubá, desaparecendo, levara as favoritas entre as suas mulheres, Òxun e Oyá, para as nuvens.

* * *

Os dois guerreiros, que haviam provocado o desaparecimento de Xangô, voltaram às suas terras de origem. Os ministros de Xangô, os *mangbá,* instituiram o seu culto ôrixá, atribuindo-lhe,

em *nagô*. Conhece tão bem as "coisas africanas que é às vezes chamado a Recife para executar ritos especiais, que os membros do culto, nessa cidade, são incapazes de realizar. Êle diz, sobre o *candomblé*: "O *nagô* adora a natureza, porque quer ver o que adora."

O *barracão* tem cêrca de quinze metros por dez, com o teto e os lados cobertos com folhas de palmeiras e o solo revestido de areia fresca. Ao entardecer, é alegremente decorado com tiras de papel, brancas na maior parte; outras, entretanto, são vermelhas, azues, verdes ou amarelas. Uma taboleta grande e bem feita, que um dos *ogans* conta orgulhosamente ter sido pintada por sua filha, uma primeiranista da Escola Normal, traz a inscrição:

---

no céu, as mesmas preferências pessoais que denunciara, cá na terra, por certos animais como o carneiro, por certos comestiveis, como o quiabo, etc. Daí a divinização de Xangô.

* * *

Algum tempo depois, formou-se um conselho de ministros, encarregado de manter vivo o seu culto. Esse conselho foi organizado com os doze ministros que, na terra, o haviam acompanhado, seis do lado direito, seis do lado esquerdo. Os da direita eram Abiódun (descendente do rei Abiódun, principe), Ônikôyi, Aréssá, Ônanxôkún, Óbá Télá e Ôlugban. Os da esquerda, Aré, Ôtum Ônikôyi, Ôtun Ônanxôkún, Ókó, Kaká Nfô e Ôssi Ônikôyi. Estes ministros — antigos reis, príncipes ou governantes dos territórios conquistados pela bravura de Xangô — não deixaram que a lembrança do herói se apagasse na memória das gerações.

* * *

Por isso, no Centro Cruz Santa do Aché de Ôpô Afonjá, de São Gonçalo do Retiro, se levou a efeito, este ano, a festa de entronização dos doze ministros de Xangô, escolhidos entre os *ógans* mais velhos e prestigiosos do *cadomblé*.

Este *candomblé*, erigido em honra de Xangô, é o único, na Bahia — e talvez no Brasil — a realizar essa festa, que tanta recordação bôa traz para os filhos espirituais do continente africano..."

"Centro Cruz Santa do Aché de Okô Afonjá", combinação português-nagô que significa: "Centro Cruz Santa dos Irmãos e Irmãs do Templo de Xangô". Num estrado à esquerda dos músicos, foram colocadas cadeiras para a sacerdotiza, para a preta velha e o preto velho de que já falámos. Por meio de separações patrulhadas pelos *ogans,* os expectadores são cuidadosamente excluidos do lugar das dansas, fronteiro aos tambores. Vêm-se nas paredes tres pendões, com suas inscrições respectivas: "Viva Oxalá", "Viva Oxun" e "Viva Aryra"; e um pendão vermelho, com as palavras: "Viva Xangô".

As *filhas de santo,* escoltadas até o *barracão* sob um lençol branco, à guiza de pálio, sustentado pelos *ogans* que iluminam a procissão com tochas acesas, são em número de dezessete, todas pretas, com exceção de duas mestiças escuras. Dos *ogans,* quatorze são pretos, onze mestiços, dos quais seis escuros, e um imigrante português, chegado ao Brasil há cêrca de trinta anos e hoje dono de um pequeno estabelecimento de venda a varejo, na Cidade Baixa.

Três das dansarinas estão sendo "feitas". Suas cabeças foram raspadas e pintadas com pintas brancas e listas azues. As faces trazem pintas e listas brancas. Ao redor do pescoço, ou pendentes do ombro direito até debaixo do braço esquerdo, vêm-se longas cadeias de búzios importados da Costa Ocidental da África.

Num edifício especial, de chão cimentado, acha-se a "sala do trono de *Xangô*". Num dos lados fica o altar que lhe é dedicado, profusamente decorado com velas e flores naturais e artificiais. Vê-se na parte inferior do altar uma imagem de Santo Antonio, mais acima uma de Nossa Senhora das Candeias, ainda mais acima imagens dos gêmeos, Cosme e Damião; e, acima de todas, uma de São Jerônimo, tudo isso indicando a fusão de elementos

católicos e fetichistas. A *mãe de santo* diz que Santo Antonio é "apenas outro nome" de *Ogun;* o mesmo se dá com os nomes de Nossa Senhora das Candeias e da divindade das águas, *Oxun;* com os de Cosme e Damião e *Beji;* e com os de São Jerónimo e *Xangô.* Do outro lado da sala fica o "trono de Xangô", uma cadeira de madeira esculpida, com um travesseiro para apoio da cabeça. Pendentes das paredes, vêm-se imagens de vários santos católicos.

No centro de um quarto pegado está a "fonte da mãe dágua" — grande bacía de cimento, contendo apenas de vinte e cinco a trinta centímetros de água. Nas paredes, lê-se uma inscrição *nagô:* Ilé Awon Afonjá (Casa de Xangô).

O chefe de outra seita é um preto de sessenta e seis anos, de ascendência *gêge;* seu pai, seu avô e seu bisavô eram todos africanos e *pais de santo,* do que êle muito se orgulha. A irmã de sua mãe era também africana, mas sua mãe era uma preta brasileira, *mãe de santo,* e deixou o cargo para êle. Foi dedicado ao mesmo *orixá* de sua mãe, *Ogun,* e diz falar "um pouco de seis línguas africanas: *nagô, gêge, igê-chá, queito, egbá e musurumí".* Possue "um quarto cheio" de costumes de cerimônia, um dos quais dizem ter custado seis contos de réis. Acha que sua tarefa é "fazer o bem" e recusa-se a praticar a magía negra, atitude que lhe tem custado "muito dinheiro", segundo dizem. [12] É padrinho de aproximadamente cento e quinze crianças e em breve será padrinho de nove outras, que

---

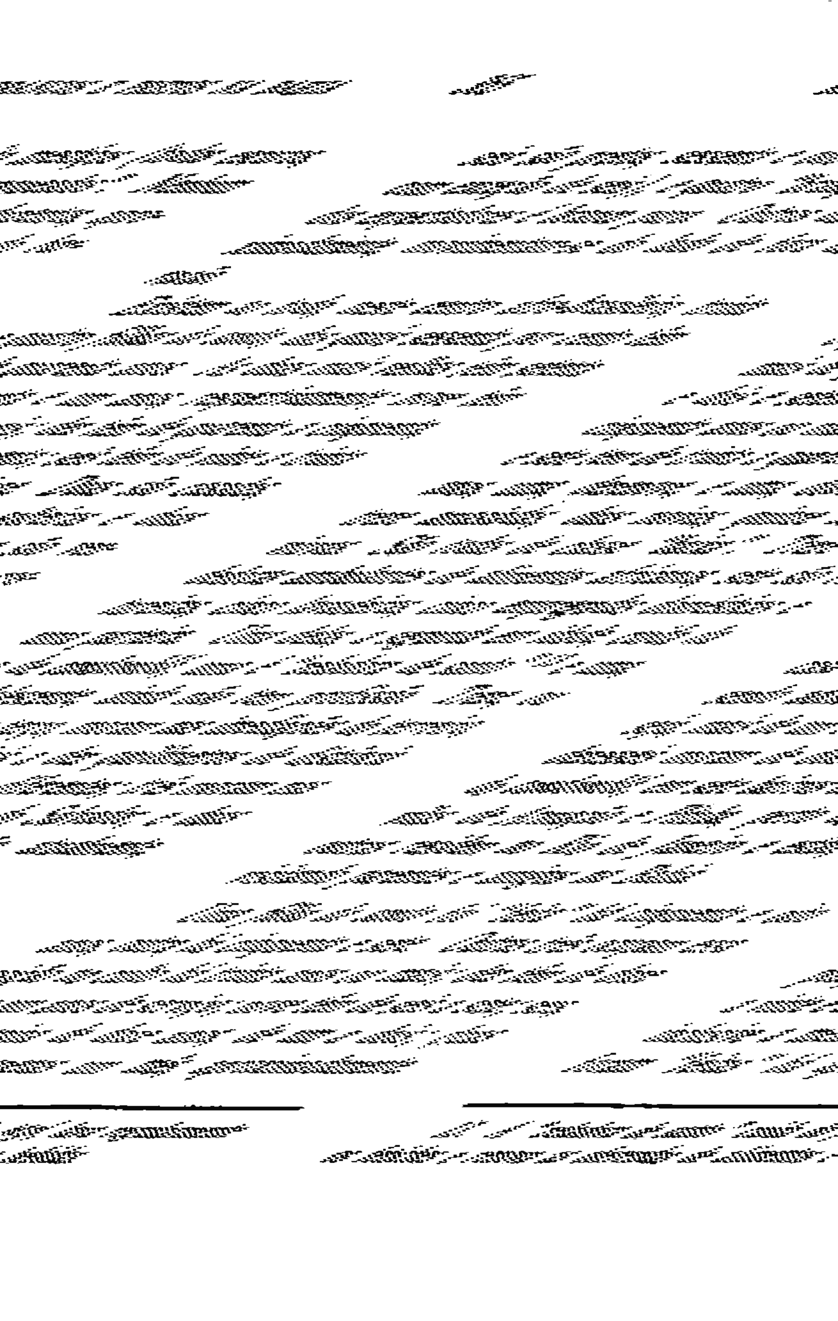
12. Um *ogan* desta seita diz que em Itapoan um *pai de santo* chamado Gregório, já falecido, recusou uma vez doze contos "para fazer um homem louco". Este *ogan* conhece, entretanto, uma *mãe de santo* que, como êle diz, se enraiveceu com as observações de um jovem cético e "fez um negócio" que "o enlouqueceu em dois dias".

estão na época de serem batizadas. Tem visitado o Recôncavo, especialmente Cachoeira, no exercício de seu ofício de *pai de santo* e dizem ter igualmente visitado o Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão e Pará, tendo em cada uma dessas visitas "feito" várias *filhas de santo* e "confirmado" *ogans*.

O *achôgun,* ou sacrificador, é um preto velho, de rosto bondoso e cabelos brancos como a neve. O chefe dos tambores, ou *alabê,* um preto sorridente, cuja mãe (já falecida) foi *mãe de santo* na Cidade de Palha, é hábil nos tambores, fala *nagô* e canta com entuziasmo cantigas rituais. Um *ogan* refere-se orgulhosamente a êle: "Sabe quasi tanto das coisas africanas como um *pai de santo.*"

Uma preta velha, que anda tropegamente apoiada a uma bengala, assiste a todas as cerimônias. Companheiros mais jovens arranjam-lhe carinhosamente um lugar donde ela possa ver tudo quanto se passa. Curvada sobre a bengala, arregalando os olhos inteligentes, a face abrindo-se sempre em sorrisos alegres, ela acompanha com prazer os cantos e, de vez em quando, marca o rítmo dos tambores com a bengala, parecendo apreciar intensamente todo o ritual. Às vezes, inclinando-se para os tambores, fala em *nagô,* em voz alta, com o *alabê.* Quando o *pai de santo* está, temporariamente, ausente do barracão, ela inicía os cantos rituais. Vive numa casa velha, na parte da cidade que há tempos, segundo dizem, era habitada exclusivamente por *nagôs.*

Ao principiar a cerimônia, vinte e duas *filhas de santo,* um *filho de santo* e o *pai de santo,* ficam no círculo formado em volta da coluna central do *barracão.* Sentado no centro do círculo está um *pai de santo* visitante. Vinte e um *ogans,* incluindo visitantes de outras seitas, ficam à esquerda dos tambores. Nos outros lugares sentam-se duzentos e oito expectadores, dos quais cento e trinta e



Seis são dedicadas ao *orixá* do relâmpago e do trovão, *Xangô*; cinco, ao *orixá* da peste, *Omolú*; quatro, à divindade da caça, *Oxóssi;* e quatro, ao deus da guerra e do ferro, *Ogun.* Duas outras são dedicadas a *Oxalá*, "o velho", e duas a *Oxalá* "o jovem" (ou Oxaguian). Nove foram consagradas às *mães dágua;* quatro a *Oxun,* duas a *Yansan,* duas a *Nanan* e uma a *Yemanjá,* "o *orixá* do *calunga* (mar)".

Os dezesseis *ogans* têm entre vinte e sessenta anos de idade, com exceção de um menino de cinco anos. O "mais velho" foi "confirmado" hà trinta e dois anos. São todos pessoas de classe "inferior" que, com exceção do menino, têm um trabalho regular, havendo entre êles vendedores ambulantes, estivadores, um carroceiro, um funileiro, um pintor, um padeiro, um alfaiate, um linotipista. Apenas três (ou seja, menos de um quinto) vivem nas imediações do *terreiro,* vivendo os demais esparsos pelos nove diferentes distritos da cidade. [14]

As dansas continuam, sem desânimo, durante horas, até que o ar do *barracão* se torna muito abafado e extremamente impregnado do cheiro dos corpos suados. A grande multidão olha com seriedade e com atenção extasiada para os numerosos *orixás,* à medida que "chegam". No momento de mais intensa excitação, quando a tensão chega quasi ao máximo, um foguete arrebenta repentinamente, com grande estrondo, do lado de fora do *barracão.* Uma mulher, sentada entre os expectadores, é subitamente tomada de movimentos musculares convulsivos, violentos, dando pulos, com força, no banco de tábua, movendo a

14. Esta dispersão no espaço talvez seja índice da desintegração gradual do *candomblé.* Um *ogan* observou: "Gostaria de que todos os *ogans* e *filhas de santo* vivessem aqui, perto uns dos outros. Seria muito melhor. Antigamente êles costumavam viver dessa maneira. Mas, hoje em dia, todos querem morar onde entendem, em qualquer parte da cidade".

cabeça para a frente e para trás, ao rítmo quasi frenético dos tambores. O *pai de santo* corre a ampará-la, para que ela não se machuque. Várias visitantes, *filhas de santo,* que não querem dansar neste lugar estranho e que por consequência procuram "resistir" à iminente "chegada" de seus *orixás,* pedem em tom lamurioso, uma depois da outra: "Dê-me água, pelo amor de Deus!" [15] Uma empregada chamada Joana, *filha de santo* de um *candomblé* vizinho, tem o rosto contraido e parece estar sofrendo muito. Mais tarde ela disse que seu *orixá, Xangô,* estava "lhe batendo e espancando-a" para obrigála a dansar e que ela se sentia mais cansada do que se tivesse dansado a noite toda. Mas outros expectadores comentam: "Que beleza! Nunca vi *Ogun* dansar assim, antes! E *Oxóssi* e *Yemanjá* estavam maravilhosos, estavam formidáveis!"

O teto de outro *barracão* é adornado com flâmulas de papel vermelho, branco, azul e amarelo, cada uma delas alternando com fieiras de rosas brancas de papel. A lâmpada elétrica, suspensa do teto, está coberta por pedaços de celofane branca e vermelha. Nas paredes estão escudos de papel branco e vermelho, trazendo as palavras: "Louvores a Xangô", ou "Louvores a Ogun". Um pequeno nicho construido em cima da porta que leva ao *pegi* está elegantemente enfeitado com laços de papel e contém um crucifixo de cêrca de vinte centímetros de altura e imagens da Virgem Maria com o Menino Jesus nos braços, de Santo Antônio e de São Jorge.

Formando um círculo em frente aos tambores, ficam vinte e duas mulheres, das quais a mais velha tem cêrca de sessenta anos de idade e a mais moça, oito. Quatorze são pretas, oito são mestiças, nenhuma delas clara. Todas

15. Supõe-se que tomando um gole dágua impede-se que a divindade "entre" no corpo.

mostram no rosto uma expressão de seriedade, especialmente a menina, embora nenhuma pareça estar auto-conciente. Seis delas são *yauôs,* isto é, iniciadas que se preparam para ser "feitas"; têm de quatorze a dezessete anos de idade. Duas são dedicadas a *Omanlú* (Omolú) e quatro a *Oxun.* As iniciadas de *Omanlú* estão vestidas principalmente com tons vermelhos. Cordões de fibra, tintos de côr marron avermelhada, vão da cabeça até abaixo dos joelhos, cobrindo completamente o rosto. Acima da cabeça, os cordões levantam-se verticalmente e estão amarrados na extremidade. Debaixo de uma saia vermelha escura, aparece uma "pantalette" branca bem ajustada às pernas, adornada com rendas e descendo até o tornozelo. Cada moça usa quatro fieiras de contas de búzio ao redor de cada braço nú, na altura dos biceps, e uma grande fieira de contas de búzio no ombro direito e em baixo do braço esquerdo.

As iniciadas de *Oxun* têm a cabeça raspada e três círculos concêntricos pintados à volta do crânio. Circulos menores interceptam o maior dos três. Grandes manchas brancas foram também feitas no rosto, pescoço e nuca. Quatro penas eretas, das quais uma vermelha, uma branca, uma preta e outra marron, estão firmemente presas na testa por uma fita bem ajustada. Cada moça leva na mão a insígnia de *Oxún,* um leque de latão decorado com uma estrêla.

Todas as outras dansarinas, com exceção de uma, estão vestidas de *bahiana,* com amplas saias de padrões vivos, camisas enfeitadas com renda feita a mão e um *pano da Costa,* de cêrca de sessenta centímetros, amarrado apertadamente ao redor do peito. Outra mulher, de cêrca de trinta e cinco anos, está vestida com uma roupa comum, de rua, composta de blusa e saia. Muitas das dansarinas usam braceletes de cobre, latão, bronze, chumbo ou contas de vidro, muitas vezes nos dois pulsos e, ocasional-

mente, três ou quatro por braço. Uma das dansarinas tem cinco fieiras de búzios ao redor do pescoço.

A sacerdotiza do centro é uma preta gorda, de quarenta e um anos de idade, que oficía nesta seita há vinte e quatro anos. Diz, orgulhosamente, ser "neta de africano."

Todas as dansas principiam pela saudação da *mãe de santo*, que a faz batendo fortemente o *agôgô*. Imediatamente os tambores dão o rítmo. As *filhas de santo* começam a dansar em círculo, girando como o aro duma roda, da direita para a esquerda. As mulheres têm as mãos unidas atrás das costas, os ombros curvam-se para trás e para a frente, os corpos dobram-se na cintura de um lado para outro. Uma das iniciadas de *Ogun* move-se com movimentos bruscos e sincopados; depois gira subitamente, dando uma volta completa. Todas as dansarinas cantam um estribilho, mais ou menos assim: "O-mi-á, ba-tu-lê". Depois de uns vinte minutos de dansa contínua, uma das *filhas de santo* torna-se repentinamente "possessa", seus olhos se fecham, sua expressão perde a vivacidade, os músculos do pescoço e dos ombros agitam-se convulsivamente para a frente e para trás. no rítmo da música. O contrôle voluntário parece ausente e ela é ajudada, em toda a volta, pela dansarina que lhe vem atrás. Quando a música cessa temporariamente, ela se abandona, cambaleia e parece em perigo iminente de cair. Várias *filhas de santo* correm para segurá-la e ampará-la.

Mais uma vez a *mãe de santo* bate o *agôgô*, o chefe dos tambores dá o rítmo e canta um estribilho ao qual todas as dansarinas aderem, batendo palmas, acompanhando a cadência da música. O compasso torna-se mais apressado. As dansarinas, enquanto giram no círculo. curvam as cabeças, flexionam os joelhos, tocam o solo com a mão direita, depois levantam-se rapidamente, todas em perfeito compasso com a música. Uma preta idosa, que surge do

quarto adjacente, sacudindo vigorosamente um *caxixi*, adere à dansa. Com grande estrondo, os foguetes estouram fora do *barracão*. A pipoca é trazida e atirada nas dansarinas. Os olhos das iniciadas, as quais também fizeram parte do círculo de dansarinas, estão fechados e assim permanecem durante toda a cerimônia. Os ombros de uma delas sacodem-se espasmodicamente, a cabeça pende molemente e precisa ser amparada pelas outras dansarinas.

Mais uma vez se forma o círculo; e as *filhas de santo*, cantando o mais alto que podem, cambaleiam em um movimento semi-trôpego, com os braços flexionados nos cotovelos, levantando-os e baixando-os. Um *ogan* diz que esta dansa é chamada *opanigé*. Alguns momentos mais tarde, uma *filha de santo*, de cêrca de quarenta e cinco anos de idade, estende-se subitamente no chão, apoiada nas mãos e nos pés, as pernas bem distendidas, toca repentinamente o chão com a testa, em frente aos tambores, grita "Ei-i-i", salta em pé, atira-se para a frente espasmodicamente, depois repete a exibição. Aparece no círculo uma moça, trazendo um turbante côr de rosa e dourado e tendo na mão direita uma adaga de latão, de quarenta e cinco centímetros de comprimento. Com os olhos fechados, dá início a uma dansa violenta, golpeàndo com a adaga para a esquerda e para a direita. O compasso dos tambores se acelera. Outra *filha de santo*, uma preta grande e ágil, finge bater com a mão na moça; e as duas dansam, fingindo brigar, ao mesmo tempo que o bater dos tambores se torna mais rápido e tumultuoso, até que as dansarinas se aproximam uma da outra, de tal modo que um atrito parece inevitável. Avançando rapidamente, outras *filhas de santo* seguram as duas mulheres pela cintura e separam-nas, enquanto que a música retarda o compasso.

Todas as *filhas de santo* começam a dansar novamente, atirando os braços de um lado para outro, o dedo indicador da mão direita comprimindo o polegar da esquerda. A dansa é muito animada. Repentinamente, uma das *filhas de santo,* sacudindo violentamente os ombros para a frente e para trás, começa a ajoelhar-se gradualmente, vira de costas, conservando sempre o dedo indicador da mão direita firmemente em contato com o polegar da esquerda. Levanta-se então, vagarosamente, fazendo simultaneamente os mesmos gestos; põe-se de pé e reune-se de novo às outras *filhas de santo.* Um dos *ogans* diz que esta dansa é conhecida por "ecú".

As dansas continuam. Foguetes estouram lá fora. Confetis e pétalas de flores são atirados nas iniciadas e, pelas invocações insistentes dos tambores e pelos cantos cheios de vivacidade das *filhas de santo,* muitos *orixás* "chegam" e "tomam posse" de seus intermediários humanos.

A função social primária que o *candomblé* parece ter é a de reforçar, por meio de experiências coletivas de rituais e cerimônias, as atitudes e sentimentos que distinguem os "africanos" e seus descendentes da população européia e da maior parte dos mestiços. Promovendo certa solidariedade e consciência de grupo, tende a tornar mais lento o processo de aculturação. Ao mesmo tempo, as experiências do culto tendem a satisfazer as necessidades humanas básicas de "correspondência" e de "consideração". [16] A solução de várias espécies de problemas pes-

16. Vide W. I. Thomas, *The Unadjusted Girl* (Boston, 1924), pp. 4-39. Thomas diz: " O desejo de consideração se expressa nos meios de assegurar distinção aos olhos do público. Seria muito trabalho enumerar todos os diferentes modos de obtê-la. Tal enumeração incluiria o comportamento corajoso, a vaidade de ornamento e vestuário, a pompa dos reis, a exibição de opiniões e de conhecimentos, a posse de dotes especiais — nas artes, por exemplo.

soais por meio de conselhos e recomendações do sacerdote, ou sacerdotiza, ou do *orixá* "que se manifesta", alivía a tensão pessoal. E as animadoras afirmações, a respeito do destino, fornecidas pelo corpo das crenças religiosas, especialmente em momentos de crise, como pela morte de um amigo íntimo ou parente, contribuem para a necessidade universal de segurança. Além disso, todo o corpo de experiências do culto serve como meio poderoso de manter o moral do grupo e reforçar suas sanções. O carater genuinamente sadio do *candomblé* na Bahia, com exceção talvez de alguns centros *caboclos* recém-organizados, contrasta patentemente com a desorganização pessoal que, segundo dizem, caracteriza a *macumba* do Rio de Janeiro, hoje em tal estado de desintegração que práticas pouco saudáveis já constam do ritual.

Usando de muita paciência e tato, a Igreja Católica conseguiu incorporar à sua organização todos os membros do culto afro-brasileiro na Bahia. Mesmo os chefes das seitas assistem à missa regularmente e às vezes participam, juntamente com todo o pessoal de seu *candomblé,* de funções especiais da Igreja. Assim, todos os anos, em dada época, a *mãe de santo* Aninha levava suas *filhas de santo,* vestidas com as vestimentas de *bahiana,* e seus *ogans,* para

---

Talvez nunca tenha havido, para a atividade humana, nenhum estímulo tão forte, nem motivo tão ingenuamente confessado, quanto o desejo de "fama imorredoura". Seria difícil avaliar o papel representado pelo desejo de consideração na criação dos valores sociais.

"O desejo de correspondência é um anseio, não pelo reconhecimento do grande público, mas pela mais íntima apreciação de indivíduos. Está exemplificado no amor materno (o tato representa neste caso papel importante), no amor romântico, na afeição de família e em outras ligações pessoais. A nostalgia é expressão deste desejo. Para assegurar correspondência, usam-se muitos meios também usados para obter consideração."

assistirem à missa na Igreja do Bonfim; o mesmo fazia Sabina, a *mãe de santo caboclo*, na Igreja de Santo Antônio da Barra. Aninha, como muitos outros líderes do culto, é membro duma Irmandade. Esta identificação da tradição africana com a católica atingiu tal ponto que os membros do culto fazem pequena distinção entre elas. Assim, o destacado *pai de santo* de uma seita *congo* observou recentemente: "Eu faço tudo (isto é, êle executa todos os rituais e cerimônias do culto) em nome da Igreja." [17]

No cinquentenário da morte do pai de um conhecido e respeitado *babalaô,* foi celebrada uma missa comemorativa especial, numa das principais igrejas da cidade. Durante a cerimônia, ao redor do círculo de frades que com velas acesas rodeavam o catafalco, formou-se outro círculo, de negros, cada um trazendo uma tocha fúnebre. Embora os frades provavelmente não soubessem do fato, os pretos eram todos *ogans* do *candomblé* da *mãe de santo* Aninha. Estavam, entre a assistência, mais de cem personagens importantes do mundo fetichista, inclusive *babalaôs, pais e mães de santo, ogans* e *filhas de santo*. O *babalaô,* cujo pai era assim honrado, disse: "Ontem, no *terreiro,* dansámos durante a noite toda as dansas fúnebres africanas para meu pai".

Vários dos *orixás* africanos mais importantes chegaram a identificar-se, na mentalidade dos membros do culto, com certos santos católicos. Assim, *Ogun,* o *orixá* da guerra e do ferro, é agora identificado com Santo Antônio; *Oxóssi,* o *orixá* da caça, com São Jorge; *Oxalá,* que para a maior parte dos membros do *candomblé* é "o maior de todos os *orixás*", com o Senhor do Bomfim, padroeiro Bahia; [18] *Omolú,* o *orixá* da peste, com São Roque, ou,

17. É claro que este ponto de vista não é o da Igreja Católica.

18. Na Igreja do Bomfim, que com dois renques de palmeiras reais dominando sua entrada, ocupa majestosamente o cimo

em alguns casos, com São Bento; e *Exú,* com o diabo. Das *mães d'água, Yemanjá* é confundida algumas vezes com Nossa Senhora da Piedade e outras com Nossa Senhora do Rosário; *Oxúm,* em alguns casos, com Nossa Senhora das Candeias, em outros com Nossa Senhora da Conceição; *Yansan,* com Santa Bárbara, e *Nanan* (*Anamburucú, Nanamburucú*) com Sant'Ana. *Beji,* os gêmeos, são identificados com Cosme e Damião; *Irôkô* (*Rôkô, Lôkô*), que se presume habitar as gameleiras, com São Francisco de Assis;[19] e *Ifá,* o *orixá* da adivinhação, com o Santíssimo Sacramento. Mesmo *Xangô,* o *orixá* do relâmpago e do trovão, julgado por alguns negros como sendo distinto de todos os santos católicos, é adorado em várias das mais representativas seitas de *gêge-nagô,* sob o nome de São Jerónimo e, ocasionalmente, de Santa Bárbara.

As condições que favorecem a fusão, neste último caso, não são difíceis de compreender. No folclore português, Santa Bárbara é considerada protetora contra o ráio, concepção que provavelmente facilitou a identificação, na mentalidade dos negros, de Santa Bárbara com *Xangô,* que é, na tradição africana, o *"orixá dos ráios".* Neste caso, como nos outros, a fusão teria sido ajudada pela concepção comum de que cada divindade africana é tanto um protetor quanto um destruidor: um protetor bondoso quando se lhe dedicam os ritos especiais, e um des-

---

de uma colina em Itapagipe, existe uma sala especial, cujas paredes e teto estão completamente recobertos de fotografias, ou moldes de gesso, de membros deformados ou doentes, ou de outras partes do corpo de pessoas que, segundo se julga, foram milagrosamente curadas pela intervenção direta do Senhor do Bomfim. Sua reputação de milagroso é tão grande, que milhares de pessoas vêm todos os anos, de muitos quilómetros de distância, visitar este santuário.

19. Edison Carneiro, *Religiões Negras* (Rio, 1936), p. 155.

truidor vingativo quando seus ritos e tabús são desprezados.

Embora esta fusão se processe ràpidamente, ainda está longe de ser completa. Alguns *orixás gêgê-nagôs* e *congo-angolas* e pelo menos trinta das divindades de *caboclo* ainda não foram de qualquer maneira identificados a equivalentes católicos.

Ocasionalmente, a atitude de crítica dos membros do mundo afro-bahiano, para com as práticas não ortodoxas de outras seitas, estende-se também à incorporação dos ritos, idéias e sentimentos católicos nas práticas e crenças fetichistas. Um *babalaô* e feiticeiro, nascido na África, de escravos brasileiros repatriados, disse recentemente: "Esta gente de *candomblé*, na Bahia, não são mais africanos. Vão à missa, rezam o rosário e acendem velas aos santos! Há muita mistura!"

A história seguinte, contada por um preto bahiano,[20] exemplifica a fusão das tradições européias e africanas. Relata algumas das experiências de *Obaluaiê* (Abaláuaiê) e *Omolú*, também conhecido na Bahia por *Xapanan* (Xapanã), e é claramente confundido com as histórias bíblicas do Filho Pródigo e de Lázaro. Menciona também uma cidade européia.

XAPANÃ (PAI E FILHO)

"Tinha Xapanã quinze anos quando os pais expulsaram-no de casa. Saiu então pelo mundo procurando um gesto de vida. Muito andou, até que deu numa cidade chamada Venezas, aonde começou a procurar emprego. Ninguem quis lhe atender. Achando-se com fome aproximou-se de uma casa e pediu uma esmola. E ainda dessa vez não foi atendido.

Desiludido, Xapanã continúa sua marcha até chegar numa mata virgem onde ficou comendo folhas e bichos.

20. Reproduzida aqui por gentileza de Reginaldo Guimarães.

Quando completou dezenove anos deu na cabeça de voltar para casa paterna. Aprontou-se e seguiu o seu caminho. Andou, andou, até que um dia, ao cair da tarde, todo feridento, se aproximou de casa.

O pai que o avistara de longe não quís, de forma alguma, recebê-lo.

Compungida com a sorte do filho, sua mãe pediu e rogou ao marido que tivesse compaixão e o reconhecesse como seu filho legítimo.

Vira-se o velho e diz:

— Este não é meu fîlho porque nunca tive filho feridento algum.

Finalmente, devido aos rogos da mulher, o ancião indaga o nome dele. E Xapanã responde:

— Chamo-me Lázaro.

— Quem é Lázaro? interroga ainda o pai.

Xapanã diz então:

— Sou aquele que Deus permitiu usar esse nome.

O velho, ranzinza, ainda insiste perguntando o motivo porque usava aquele nome.

Êle volta-se para o pai, e, com toda paciência, exclama:

— Eu me chamo Xapanã, o dono das pestes do mundo inteiro. E canta um *kêtu*:

Fala guedé
Eu me chamo Obaluaiê
Chamo guedé
Eu me chamo Obaluaiê
Tôtô.

Responde então o velho Omolú:

Ojé badô
Dó lá.

E ainda canta o moço:

Ojé di apá.

Dessa forma os dois se entendem e Xapanã velho reconhece Xapanã moço".

Alguns brancos, mesmo das classes superiores, visitam o *pai de santo* para pedir conselhos a respeito de negócios, política e outras questões, ou ajuda na cura e prevenção de moléstias. Numerosas famílias "de boa sociedade" "dão comida" (oferecem alimentos, especialmente *carurú*) aos *Beji* (Cosme e Damião) e festejam o dia que lhes é consagrado. Alguns, em determinadas ocasiões, fazem presente à *mãe dágua*. Casos como o da mulher de um antigo senador estadual e chefe político, que tinha em sua casa um altar a um *orixá* africano, não são, entretanto, numerosos.

Dos sessenta e seis estudantes brancos, da Escola Normal, que responderam à pergunta: "Os membros de sua família dão presentes à *mãe dágua?*", sete, isto é, 10,6%, disseram "Sim". De trinta e seis estudantes pardos, as famílias de nove, isto é, 25%, também faziam essas oferendas. De sessenta e três estudantes brancos, 29, isto , 46%, julgavam que havia razão para se temer ô bozó (magía negra);[21] o mesmo se verificou com doze (37%) dos pardos e com todos os seis pretos que responderam a essa pergunta. De sessenta e três brancos, apenas um considerava como verdadeira a seguinte afirmação: "Um *pai de santo* é mais útil do que um médico, durante uma doença"; mas nove (14%) consideravam-na "parcialmente verdadeira"; de trinta e dois pardos, dois acreditavam que a afirmação era verdadeira e sete, isto é, 22%, julgavam-na "parcialmente verdadeira". De 197 estudantes da Escola Normal e da Faculdade de Direito,

21. O *bozó* inclue quasi sempre uma galinha morta, milho pipoca, farinha de mandioca com azeite dendê, moedas de níquel ou cobre, certos alimentos africanos tais como *acassá*, *abèrém*, e *acarajé* e, si possivel, os frutos africanos *obí* e *orobô*, de significados ritualísticos.

as famílias de 25, isto é, 13 por cento, "dão comida" a Cosme e Damião.

Mas as atitudes que os habitantes de origem européia assumem para com o *candomblé* vão dêste a tolerância benévola, que é a mais característica, passando pela indiferença, que é a comum, até a oposição ativa, que é relativamente rara, embora de tempos em tempos cheguem até aos jornais queixas como a seguinte, publicada em *A Tarde* de 9 de dezembro de 1935:

A CIDADE QUE DEUS ESQUECEU

"Aspectos que Desolam e Deprimem — Os Candomblés "Resurgem" — "Despachos" nas Vias Públicas mais Centrais.

"Parece título de uma fita cinematográfica. Mas não é. A nossa capital é bem uma cidade que Deus esqueceu... O reporter... foi anotando na carteira aspectos curiosos que depõem contra os nossos foros de civilização.

"São cousas pequeninas que... ficam para os olhos não só dos que vivem aquí, como dos que chegam de fora.

"A Bahia já teve foros de ser a cidade dos candomblés. Paraizo da macumba. Estes, porém, localizavam-se em zonas afastadas, onde os adeptos de Oxalá e Yemanjá faziam soar os seus atabaques e "caiam no santo." Agora, êles vão dominando as ruas mais movimentadas e ocupam lugares habitados por famílias, para a prática do culto negro.

"No arrabalde da Barra, bairro elegante e aristocrático, o reporter verificou isso na noite de domingo e em outras noites.

"Alí está situada a rua Grenfeld bem perto da Avenida Oceânica. Pois bem, nessa rua funciona um candomblé de todos os demônios.

"Felizmente, não há zoada de atabaques. Estes são substituidos pelas palmas, que soam sem cessar, até o dia amanhecer.

"E quando alguem lembra de fazer uma reclamação, o "pai de santo" afirma, certo de que nada lhe acontece, que tirou licença e continuará batendo até rachar.

"Foi outro dia, bem defronte do Tesouro do Estado, pela manhã. Local frequentadíssimo aquele. O "camarada" porém

não estava ligando. Largou o "despacho", que ficou exposto à curiosidade dos que passavam.

"Uma galinha preta, três moedas de cobre, farófia amarela, uma boneca de pano espetada de alfinetes, uma camisa de homem, acaçás e outras bugingangas.

"Até o meio dia, a coisa esteve alí. E isso é cousa comum. Mas francamente deplorável! Que no coração da cidade, alí tão perto da Rua Chile se faça "despachos" a Exú, é o cúmulo!"

E na *A Tarde* de 8 de maio de 1936, apareceu um comentário sob o título:

"MACUMBAS" PERIGOSAS

"Conquanto seja educação a mais segura medida para extirpar costumes nocivos, quando estes se prendem a crendices ligadas ao fetichismo africano, tão cheio de práticas lúgubres e atentatórias da integridade moral e física dos indivíduos, faz-se mister uma repressão de efeitos imediatos e esta não pode ser outra senão a ação policial, exercida com energia e persistência."

No mesmo jornal, algum tempo mais tarde (10 de junho de 1937), apareceu esta queixa:

ESPECIALISTAS EM "DESPACHOS" ESPORTIVOS

"Manoelzinho Macumbeiro" é o peior Inimigo da Limpeza Pública"

"Aboletou-se há pouco tempo em uma roça da Estrada da Cruz do Cosme n. 256, um macumbeiro conhecido por Manoelzinho, cujos "despachos" vêm dando lugar a repetidas reclamações dos moradores e transeuntes daquela estrada.

"Um pouco abaixo da roça, na margem mesmo da estrada, há um pé de "loco", árvore preferida para as práticas fetichistas, onde os tais "bozós" se acumulam de dia para dia, num montão de imundícies, entre as quais avultam inúmeras aves mortas.

"Ao que nos informam, o referido Manoelzinho, pai de santo prestigioso e afamado, é especialista em "despachos" esportivos, pois entre os que lá estão, alguns são "alvi-rubros", "rubros-negros" e "tricolores". Um guarda civil nos últimos dias, vés-

pera de um grande jogo na Graça, vislumbrou num dos "bozós" as iniciais "T. V.", que coincidem com as de conhecido esportista.

"Na Estrada da Cruz do Cosme nunca andou a Limpeza Pública, de sorte que os "bozós" ficam a empestar o ambiente, obrigando os que passam a levar o lenço ao nariz.

"Providência a quem? Quem dará um geitinho nisso?"

Entretanto, de modo mais característico, o bahiano identificado com os costumes e tradições europeus mostra para com o *candomblé* uma atitude de tolerância. Embora o considere "fetichismo ignorante", usualmente o aceita como instituição africana que, nas palavras de um estudante da Faculdade de Direito, "desaparecerá gradualmente com a evolução social". "A educação acabará com isso. É apenas uma questão de tempo", disse um estudante da Faculdade de Medicina. Uns poucos intelectuais, desligados da Igreja Católica, acreditam que o *candomblé* tem os mesmos direitos e privilégios de qualquer outra religião. Um deles observou: "Devemos fazer com que o govêrno dê ao *candomblé* um justo tratamento."

Em verdade, entre esses bahianos identificados com a cultura européia, tendem os brancos a mostrar-se mais tolerantes que os pretos ou os mestiços para com o *candomblé*. Esses pretos e mestiços assimilados procuram subir de classe e naturalmente fazem todos os esforços para se dissociarem daquilo que é considerado como característico do país dos antigos escravos que hoje formam a maior parte da classe "baixa". De 66 estudantes brancos da Escola Normal, que responderam à pergunta — "Pensa que o *candomblé* deve ser combatido"? — 22, isto é, um terço, disseram "Não", ao passo que sómente uma resposta foi negativa, entre os 22 pardos. Dos 5 pretos, 4 responderam "Sim".

Em vista do desprezo mostrado constantemente, embora sob forma tolerante, por pessoas de maior prestígio da parte européia da população e por instituições como a igreja, a escola, o jornal, etc., a maior parte dos jovens negros tende atualmente a abandonar o *candomblé* e o corpo de idéias e sentimentos a êle identificados e a considerar esses costumes e tradições como provas de "ignorância", de "atrazo", e de um "desenvolvimento mental retardado". Os velhos chefes do culto muitas vezes se queixam, como um, certa vez: "O *candomblé* não é mais o que era. Os moços de hoje não aprendem *nagô*, não sabem as cousas africanas e, o que é pior, não querem aprender". Uma *mãe de santo* observou: "Hoje em dia, muitos moços estão no mau caminho".

João é um jovem preto de cêrca de vinte anos, que completou há pouco o curso comercial, depois de se ter formado pelo Ginásio da Bahia, a escola secundária oficial da cidade. Um dia, na casa do tio, que é uma figura de destaque no mundo afro-brasileiro, João estava copiando uma página em *nagô*. Dedicando grande afeição ao tio e sendo caracteristicamente amavel e cortez, tentava aprender algumas palavras dessa lingua africana. Mas a impressão que causou a um observador, foi a de que seus esforços no *nagô* provinham mais de um desejo de agradar ao tio, que de um genuino interêsse pela própria língua. João disse, desculpando-se: "O senhor sabe, eu gostaria de aprendê-lo, mas não tenho tempo, trabalhando todo o dia, como estou."

Uma mulata, que completou dois anos de escola secundária, observou: "Eu não me importo com o *candomblé,* exceto para assistir, de vez em quando, às dansas e ver os trajos de festa. Raras vezes vou às cerimônias e sómente quando ha alguma razão especial. Gosto mais

do cinema, especialmente dos filmes norte-americanos e ingleses." Ela observou ainda:

"Meu tio não acredita nesse negócio de *orixá*. Um dia sua filha — minha prima — disse que sentia que um *orixá* estava para "chegar". Ela correu para o *candomblé*, começou a dansar e chegou mesmo a "cair no santo". Mas meu tio não queria saber disso. Tomou um ramo de urtiga e fustigou-a e depois foi e deu no *pai de santo* também. No dia seguinte, minha prima não suportava que alguem a tocasse, tão machucada estava. Mas isso foi o fim do tal *orixá*. Nunca mais voltou."

José é um jovem mulato de vinte e dois anos, que está empregado como servente numa instituição da Bahia. Embora conheça três seitas afro-brasileiras perto de sua residência — uma em Pau Miudo, outra na Cidade de Palha e outra na Cruz do Cosme — não se interessa por elas; mostra, entretanto, um interesse absorvente pelo cinema; possúe um enorme album que contém, agora, mais de cento e cinquenta fotografias de atores e artistas, e póde com facilidade nomear quasi todos os filmes em que cada um desses artistas representou durante os últimos três ou quatro anos.[22]

O seguinte relato, de um jovem ginasiano mulato, cuja atitude para com o *candomblé* é um tanto cética, apesar de seu pai ser *ogan* de destaque numa das seitas, executando mesmo o ritual do sacrifício quando o velho *achogan* está doente, mostra a dificuldade que os chefes

22. José lembrou-se por exemplo, de cinco filmes em que Patricia Ellis tomou parte. Sua artista favorita era Shirley Temple, vindo depois, por ordem de preferência: Lilian Harvey, Joe Brown, Maurice Chevalier e Laurel e Hardy. Além desses, gosta de Raul Roulien, Dolores del Rio, James Cagney, Lyle Talbot, Kay Francis, Dick Powell, Eddie Cantor, Clara Bow, Jeanette Mac Donald, George O'Brien, Fred Astaire, John Boles, George Brent, Richard Talmage, José Mojica, Jan Kiepura, Adolphe Menjou,

do candomblé encontram, às vezes, para impôr as sanções do culto:

"Quando meu pai disse que se deviam fazer algumas reformas no *terreiro*, Pedro (um jovem *ogan*) não mostrou o respeito devido. Disse que o *terreiro* estava assim quando êle foi "confirmado" e que agora ainda estava muito bom. Êle usou "você" ao falar com meu pai, embora fosse muito "mais moço". E disse que meu pai estava mentindo. Quando soube disso, procurei Pedro e disse-lhe que êle não tinha tratado bem meu pai; e quando êle começou a dizer bobagens, eu lhe bati. O *pai de santo* então me procurou. Eu lhe disse que não acreditava em nada do que êle fazia, que não tinha medo do feitiço dele, que Pedro tinha maltratado meu pai e que eu não queria mais saber dele, nem de todo seu maldito *candomblé*."

Disse um branco bahiano: "Quando um preto põe gravata e sapato e aprende a lêr e a escrever, perde o interesse pelo *candomblé*. Existem realmente duas civilizações na Bahia: a nossa e a africana. Quando um preto começa a tomar a sério os nossos costumes, raramente continua perdendo tempo em *candomblés*". Um mulato, educador destacado, observou: "Nunca assisti ao *candomblé*. Não tenho interêsse nisso." Um empregado preto admitiu que costumava assistir a essas cerimônias, "mas não vou mais; agora abandonei tudo isso." O sobrinho de um destacado *babalaô* disse: "Todas essas crendices devem desaparecer. É sinal de gente atrazada. Já desapareceu mesmo na África. Os ingleses foram para

Pát O'Brien, Chester Morris, Buster Crabbe, Charlie Chaplin, Lee Tracy, Gary Cooper, Ramon Novarro, George Bancroft, Johnny Mack Brown, Alice Faye, Olivia de Haviland e Ken Maynard. José não se importa com Buck Jones, o que não acontece com muitos dos seus amigos. Também não gosta de Lionel Barrymore, Douglas Fairbanks Jr., Richard Arlen, Ronald Colman ou Gordon Westcott. Paul Muni, êle diz ser "apenas regular".

Lagos e levaram a civilização. Somente na Bahia é que essas bobagens ainda perduram."

Indício da desintegração do mundo afro-brasileiro é o ciume contínuo e, às vezes, agudo, entre os chefes e membros de seus centros mais ortodoxos. Em uma seita, pode-se ouvir muito mexerico a respeito das práticas das outras. Acusam-nas de abandonarem a "verdadeira" tradição africana e de interpretarem impropriamente as experiências místicas. Naturalmente, à medida que decresce o número de africanos, aumenta a competição entre as seitas, para aliciamento de seus membros.

Entre os negros que ainda se identificam com o culto, o passado tende a ser romantizado e o prestígio dos "velhos africanos" como *Bambuxê, Adeta, Iyalode Erelu* e outros, aumenta constantemente. Do mesmo modo, o prestigio das figuras mais velhas ainda vivas do culto — o *babalaô* Martiniano, a *mãe de santo* Aninha [23] e a velha Maria Badá, por exemplo — todos êles representando a tradição africana em sua forma "mais pura", é muito grande em todo o mundo afro-brasileiro. [24]

---

23. Depois que isto foi escrito, a *mãe de santo* Aninha morreu e o centro onde ela oficiava está sofrendo desintegração, segundo consta. Entretanto, ela era tão conhecida e respeitada, que seu cortejo fúnebre interrompeu todo o tráfego na Baixa dos Sapateiros por um tempo consideravel. *O Estado da Bahia* (5 de janeiro de 1938) disse:

"Os aficionados das seitas africanas sofreram uma grande perda com o falecimento ante-ontem da mais popular Mãe de Santo da Bahia — d. Eugênia Ana dos Santos.

Aninha, como era conhecida, era filha de santo do candomblé do Engenho Velho — o mais antigo do Brasil — hoje dirigido por d. Maximiana Maria da Conceição. Filha do Engenho Velho, Aninha nunca tentou, siquer, menosprezar a casa de onde saira. E, apesar de ser o seu próprio "terreiro" mais rico, mais concorrido e mais belo do que o da linha do Rio Vermelho, Aninha

na sua roça de S. Gonçalo. O seu corpo foi transportado, em automovel, para a Igreja do Rosário, no Pelourinho, onde ficou exposto à visita pública.

Ontem, às treze horas, daquela igreja partiu o cortejo fúnebre para o quadro da Irmandade de São Bernardo, no cemitério da Quinta dos Lázaros, onde descansou, afinal, em cova rasa, segundo o seu pedido.

O acompanhamento funerário da estimada mãe de santo foi um dos maiores vistos na Bahia, lembrando o de Pai Adão em Recife. Mais de duas mil pessoas estavam presentes. Também a acompanharam os irmãos do Rosário, envergando o hábito. Sobre o caixão modesto, que foi o único que ela quiz, via-se o hábito da Irmandade que ela tanto prestigiara. Conduzindo nos ombros pelos irmãos de Nossa Senhora do Rosário e de S. Benedito, foi o corpo de Aninha levado a pé pela multidão, paralizando o tráfego por mais de meia hora na rua Dr. Seabra. Filhas de santo choravam copiosamente. Outras comentavam as virtudes da bondosa Aninha.

Os atabaques roncavam quando o caixão, carregado por mãos piedosas, entrava na porta larga do cemitério, enquanto se ouviam vozes plangentes cantando os cânticos africanos da seita a que pertencia a ilustre mãe de santo.

E na capela do cemitério o cônego Assis Curvello fez a encomendação de seu corpo, seguindo-se o seu sepultamento na cova recem-aberta.

Nesta ocasião falaram vários oradores, entre estes o sr. Alvaro Mac-Dowell de Oliveira em nome da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, o escritor Edison Carneiro, além de representantes do Centro Cruz Santa e da Irmandade do Rosário. Por fim, terminada a cerimonia, duas marinettis levaram grande número de amigos de Aninha para São Gonçalo, afim de tomar parte nas cerimonias fúnebres preparatórias do "axêxê" da querida mãe de santo.

Sete dias após a morte do chefe do terreiro de Aché de Opô Afonjá, haveria no seu terreiro de São Gonçalo do Retiro a cerimonia do "Axêxê". Esta cerimonia consiste nos ritos funerários pelo descanço eterno da falecida mãe de santo, à semelhança das missas de sétimo dia da religião católica.

Nesta reunião tomam parte todos os "ogans", "filhas" e "pais", quando se reza então pela falecida, apagando os seus passos no terreiro.

Finalmente no sétimo dia realiza-se o "cerrum" com cânticos fúnebres da seita a que pertencia, encerrando-se deste modo as últimas homenagens."

24. Para mais minúcias sobre o culto afro-brasileiro e as atitudes em relação a êle, vide, além das obras já citadas: Nina Rodrigues, *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (Rio, 1935); Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro* (2.ª ed., São Paulo, 1939); *O Folk-lore Negro no Brasil* (Rio, 1935), *Culturas Negras no Novo Mundo* (Rio, 1937), Quinta Parte, "Brasil", pp. 281-371, "O Negro e o Folk-lore Cristão do Brasil", *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, XLVII, maio, 1938), 47-78; Edison Carneiro, *Negros Bantus* (Rio, 1937); "O Mito das águas", *Estado da Bahia*, 19 de junho de 1936, e "Culto da Natureza entre os Negros Bantus", *ibid.*, 26 de outubro de 1936; Martiniano do Bomfim, "Os Ministros de Xangô", *ibid.*, 19 de maio de 1937; Corypheu de Azevedo Marques, "O Mundo Cheio de Mistérios dos Espíritos e "Paes de Santo", *ibid.*, 11 de maio e 14 de maio de 1936; Gustavo Barroso, "Nas Baixas Esferas do Fetichismo", *Diário da Bahia*, 10 de janeiro de 1929, "Quando Soam os Atabaques", *A Tarde*, Bahia, 20 de setembro de 1928; "Em Plena Macumba", *ibid.*, 22 de março de 1929; "Um Candomblé é Varejado", *ibid.*, 19 de abril de 1932; Padre Étienne Ignace Brasil, "Le Fetichisme des Nègres du Brésil", *Anthropes*, III (1908). 881-904; Gonçalves Fernandes, *Xangôs do Nordeste* (Rio, 1937); e as novelas: Xavier Marques, *O Feiticeiro* (Bahia, 1922) e Jorge Amado, *Jubiabá* (Rio, 1935). Dados interessantes podem ser obtidos também dos jornais, por exemplo: "Presente para a Rainha do Mar nas cabeceiras da Ponte", *Estado da Bahia*, 23 de setembro de 1936; "Era a Mais Popular "Mãe de Santo" da Bahia", *ibid.*, 5 de janeiro de 1938; "Creado o Conselho Africano da Bahia", *ibid.*, 4 de agosto de 1937: "O *Candomblé* da Favela não Deixa Ninguem Dormir", *ibid.*, 7 de novembro de 1936; "O Mundo Religioso do Negro da Bahia", *ibid.*, 7 de agosto de 1936; "Rio Vermelho, Saveiros, Atabaques, Batucadas, Mãe d'Agua", *A Tarde*, Bahia, 3 de fevereiro de 1938; "A Mãe d'Agua Não Quiz o Presente", *ibid.*, 11 de fevereiro de 1928; "Curiosidades da "Pedra da Mãe d'Agua" em Monte Serrat", *O Imparcial*, Bahia, 11 de agosto de 1932; "*Candomblé*", *Diário de Noticias*, Bahia, 5 e 6 de outubro de 1896; "Por Via de Feitiçaria", *ibid.*, 4 de julho de 1905; *Candomblé, O Republicano*, Bahia, 7 de junho de 1897; "Num *Candomblé* — As Coisas do Feitiço", *Gazeta do Povo*, Bahia, 16 de agosto de 1905.

VI

A "SITUAÇÃO RACIAL" BAHIANA

CAPÍTULO XII

BRANCOS E PRETOS NA BAHIA

Este estudo trata de algumas das consequências do maior movimento de população de tôda a história, isto é, das séries de migrações associadas à "Expansão da Europa Ocidental". Park,[1] McKenzie[2] e outros estudiosos já mostraram a cadeia de circunstâncias ocasionadas por esta expansão, que, na verdade, produziu a maior parte do que é característico do nosso mundo moderno.

A "Expansão da Europa" é um processo histórico distinto. Constitue uma éra da história mundial que teve um início definido e que agora, como Park mostrou,[3] está terminada ou quase. Tem, portanto, um caráter unitário que a torna passível de ser estudada como qualquer outro "objeto natural". Além disso, pode ser comparada, porque movimentos outros semelhantes surgiram durante o período histórico, como, por exemplo, a marcha árabe através da África do Norte, assim como as migrações maometanas pelas passagens do Himalaia até as planícies do norte da Índia, e as chamadas invasões "bárbaras" do Império Romano. Portanto, a "Expansão da Europa Oci-

1. Robert E. Park, "Race Relations and Certain Frontiers", *Race and Culture Contacts,* "edited" por E. B. Reuter (Nova York, 1934), p. 57-85; "Introduction", Andrew W. Lind, *An Island Community, Ecological Succession in Hawaii* (Chicago, 1938).

2. R. D. McKenzie, "Industrial Expansion and the Interrelations of Peoples", *Race and Culture Contacts,* p. 19-33.

3. "Introduction", Lind, *op. cit.,* x-xi.



lonização inglesa dos Estados Unidos, poucas mulheres imigraram da Europa para o Brasil durante o primeiro século de colonização. Até que se conseguissem condições estáveis e distribuição normal dos sexos, a cohabitação com mulheres indígenas era comum. Dêste modo se conseguiu uma população bastante grande para colonizar com sucesso a nova fronteira cultural, apezar de Portugal não poder fornecê-la devido ao exgotamento de seus já escassos recursos, na conquista e manutenção de seu vasto Império do Oriente. Quando, em 1549, Thomé de Souza fundou a primeira colônia permanente na Bahia, já encontrou, no lugar, um número considerável de mestiços descendentes de marinheiros e aventureiros portugueses que desde alguns anos viviam com os índios. Tanto quanto o permitia o limitado número de mestiças, os homens de Thomé de Souza procuraram companheiras entre estas; outros cruzaram-se com mulheres indígenas puras. Essas uniões inter-raciais, como aconteceu em Gôa, Índia, e demais lugares dos domínios portugueses do Oriente, foram mais tarde encorajadas, de acôrdo com a orientação política do govêrno português. Além disso, a Igreja Católica "regularizou-as em casamentos cristãos", dando, assim, sua poderosa sanção aos cruzamentos inter-raciais, e estendendo o contrôle e a disciplina da Igreja aos pais e filhos. Por outras palavras, a tradição do cruzamento inter-racial tornou-se firmemente estabelecida nos "mores" [4] coloniais.

4. Os costumes podem ser divididos em "folkways" e "mores". Surgem, a principio, como "folkways" e tornam-se "mores" por meio da adição de uma convicção de que são necessários para o bem-estar da sociedade. Vide William Graham Sumner, *Folkways* (Boston, 1906), em vias de ser traduzido para o português e publicado na *Biblioteca de Ciências Sociais*, dirigida por Donald Pierson para a Livraria Martins de São Paulo.

Parece que os numerosos mestiços que surgiram eram melhor adaptados ao clima tropical que seus pais portugueses, e, dêsse modo, ajudaram materialmente a sobrevivência da população européia com que, pelo prestígio desta, procuraram identificar-se, sendo gradualmente absorvidos.

Êste caso de uniões inter-raciais, durante os dias precários da colonização, não é único na história da Expansão Européia. Parece, na verdade, ter sido fenômeno universal sempre que houve distribuição desigual dos sexos. De um modo geral, como já indiquei, a colonização dos Estados Unidos não se incluiu em tais casos. Mas a colonização da África do Sul pelos holandeses e a da Índia pelos ingleses foram feitas em circunstâncias semelhantes. Em cada um dêsses casos, foram concedidos aos mestiços o tratamento e a "carreira" que usualmente cabem aos descendentes de pais cujos sentimentos de família não se chocam com os sentimentos de casta estabelecidos nos "mores" locais. Numa fronteira cultural, novas sociedades estão sendo formadas; e os "mores" que surgem, e se cristalizam em comportamento costumeiro e tradicional, são o resultado das respostas espontâneas e não planejadas dos seres humanos às circunstâncias e necessidades de sua época e lugar.

Mas a semelhança entre êstes três casos de colonização européia — a da Índia, a da África do Sul e a do Brasil — desapareceu gradualmente com o desenvolvimento subsequente das respectivas colônias. Na Índia, novas circunstâncias, como, por exemplo, a chegada de mulheres européias, alteraram a situação original, de tal modo que os cruzamentos e os casamentos inter-raciais chegaram a ser mal vistos, e, finalmente, perderam tôda sanção moral. Os mestiços chegaram a ser desprezados por *ambos* os grupos de ascendentes. Na África do Sul, quando a Colônia do Cabo se estabeleceu firmemente e a maioria das mulheres holandesas, chegadas da Europa,

conseguiu livrar-se das concubinas nativas, a atitude dessa comunidade mudou de tal modo, que "atualmente não existe determinação mais firme de preservar a integridade racial que a existente entre os descendentes dêsses primeiros colonizadores holandeses, dos huguenotes franceses e dos imigrantes alemães, vindos ulteriormente, que se misturaram com os primeiros para formar os Boers". [5]

No Brasil, porém, as atitudes em relação ao intercruzamento e casamentos inter-raciais surgidas durante o período colonial em resposta a exigências da fronteira cultural portuguesa, não parecem ter mudado seriamente. A tendência para a absorção de todos os variados elementos étnicos parece ter sido uma característica persistente da sociedade brasileira, durante todos os quatro séculos de sua existência, até hoje.

A persistência de um costume não é fenômeno que necessite de explicação, porque é um *datum* da ciência social. *E' a mudança,* e não a continuidade, que precisa ser explicada. Embora não se modificassem os "mores" brasileiros, a introdução de mulheres européias provocou, naturalmente, uma modificação nas condições e nas circunstâncias da vida brasileira; e, portanto, lògicamente, seria de se esperar que também ocorresse modificação na ordem social.

Em todo caso, as razões para êste desvio, no Brasil, não são muito claras, constituindo, pois, um problema para futura investigação. Uma das dificuldades para sua solução é a relativa escassês de informações disponíveis sôbre a "história social" do Brasil. Até época recente — quando intelectuais como Gilberto Freyre começaram a exumar, dos volumosos documentos do passado, alguma compreensão das relações humanas que caracterizaram os

5. Park, "Race Relations and Certain Frontiers", E. B. Reuter, *op. cit.*, p. 67-8.

períodos colonial e imperial — os historiadores brasileiros tiveram sua atenção limitada, em sua maior parte, aos aspectos politiços, militares e administrativos da história brasileira. Existe, entretanto, como é natural, uma considerável literatura escrita por visitantes estrangeiros, entre os quais alguns cientistas, artistas e estudiosos bastante capazes, como por exemplo J. B. von Spix, C. F. P. von Martius, J. B. Debret, Wied-Nuewied, Maurice Rugendas, Henry W. Bates, Richard Burton, Louis Agassiz, Príncipe Adalbert e L. F. Tollenare, contendo, muitas vezes, pertinentes observações e comentários. Infelizmente, porém, o trabalho dêsses homens limita-se quase exclusivamente ao século XIX. Os documentos que tratam de um período anterior, como, por exemplo, as *Cartas* de Vilhena e de Nobrega, e as obras de historiadores como Robert Southey, Heinrich Handelmann e Francisco A. de Varnhagen, não nos fornecem informações suficientes para resolver nosso problema. Volumosos documentos em numerosos arquivos públicos e particulares, no Brasil e em Portugal, esperam ainda o manuseio cuidadoso de estudiosos.

Pode ser que na época em que as mulheres européias chegaram à Bahia em número consideravel, a miscegenação, ajudada pela morte ocasionada pelos rigores da escravidão e pela introdução de moléstias européias, tivesse atingido tal ponto que os índios, como "grupo de minoria", tivessem desaparecido, ou quase desaparecido, de modo que o problema de uma competição séria com as concubinas indígenas não se apresentou às mulheres portuguesas recem-chegadas. Nessa época, entretanto, os africanos já começavam a chegar em grande número; e assim continuaram a vir, ainda, por muitas gerações. Entre êles, devia haver, desde o comêço do tráfico, pelo menos algumas mulheres. A princípio, não houve, que se saiba, casamento com estas mulheres africanas. Entretanto, a

miscegenação era extensa, e os mestiços eram tratados com tolerância e consideração. Muitas uniões, especialmente com mulatas, surgiram e foram socialmente aceitas.

Possivelmente, uma das circunstâncias que favoreceram o tipo diferente de relações raciais no Brasil foi o contato que os portugueses tiveram com os mouros, o que não aconteceu com os ingleses e holandeses. Dos costumes e tradições de seus conquistadores, os portugueses, durante os vários séculos de domínio mouro na Península Ibérica, adotaram pelo menos três elementos culturais, cuja presença nos "mores" do Brasil colonial talvez seja importante para o nosso problema: a prática do concubinato, a posição subordinada da mulher no lar e a relativa falta de conciência de côr.

Pode ser, como afirmaram vários comentadores, que, como os mouros e outros maometanos, os portugueses fossem um povo, por assim dizer, "acromatóptico"; isto é, que a percepção da côr e de outras diferenças raciais não fôsse neles tão acentuada como, por exemplo, nos ingleses e norte-americanos. E' provavelmente verdade que as *concepções* que permeiam a cultura influenciam materialmente *as percepções* dos indivíduos.

Uma das razões pelas quais, em sua nova pátria, os portugueses e seus descendentes cohabitaram com indivíduos de outras raças e intercruzaram em tão grande escala, talvez tenha sido que êsse comportamento fôra durante muito tempo comum na antiga pátria, onde seus ancestrais tinham adotado, dos mouros, costumes que toleravam pluralidade no casamento. Mesmo quando os orientais excluem da família legítima os filhos das concubinas, tentando preservar o "status" familial, a importância está mais em preservar o "status" do que a pureza da raça.

O concubinato, ou *mancebia,* como é conhecido na Bahia, parece ter sido comum em tôda a história do Brasil. Parece ter sido sempre mais ou menos sancionado

socialmente e aceito pelos "mores". O divórcio é ilegal e muitos casamentos são efetuados por conveniência de família. Mesmo atualmente, não é raro, na Bahia, que um homem com família e espôsa legítimas sustente, em outras casas, uma ou mais amantes.[6] Êste costume, até certo ponto, é reconhecido pela lei.[7] Geralmente as crianças usam o nome materno, mas às vezes o pai as "reconhece" e as registra de modo a poderem usar legalmente seu nome. São, às vezes, levadas para o lar legítimo, onde, pelo menos em alguns casos, são aceitas sem dificuldade pela espôsa legítima.[8]

---

6. Em um dos casos conhecidos pelo autor, havia cinco amantes, em outro, oito. Trata-se usualmente de homem de recursos; do contrário, não poderia fazer face às despezas a que é obrigado; as mulheres são usualmente de posição social inferior. Por exemplo: um intelectual rico e proeminente passa a maior parte do tempo longe de sua esposa, vivendo com uma mulata inteligente, "atraente", que viajou (com ele) pela França, Belgica e Portugal. A filha mais velha de ambos estuda piano. Existem ainda três filhos mais jovens. Esse homem sustenta outra mulata que dizem ser "muito jovem e muito bonita".

7. Uma simples aventura amorosa fora do casamento torna a mulher passível de ação por adultério, enquanto que para o homem, até 1942, tal conduta, para dar margem a uma ação semelhante por parte da mulher, devia não somente ser habitual como também implicar uma ligação permanente com uma única pessoa. Para que a espôsa pudesse acioná-lo legalmente, devia queixar-se dentro de três meses depois da ligação ilegítima de seu marido. Mas o novo código penal, que entrou em vigor ao começar o ano de 1942, estabelece, neste último ponto, igualdade entre os sexos.

8. Uma espôsa disse do filho natural de seu marido: "E' um bonito menino. Gosto dêle tanto, ou talvez mais, que de meus próprios filhos." Em 1911, escrevia um cônsul norte-americano no Pará: "Na Amazônia o pai assume tôda a responsabilidade e adota legalmente seus filhos ilegítimos, que na maioria dos casos se tornam parte de sua própria família, tendo, nos privilégios sociais, lugar igual ao dos filhos havidos em confor-

A ilegitimidade, especialmente nas classes baixas, não é seriamente prejudicial à criança. As qualidades pessoais e a habilidade individual determinam, em grande parte, seu papel e "status"; sua ascendência é considerada com bastante razão, é claro — como condição que escapa ao seu contrôle. O sobrenome não tem muita importância, sendo o nome de batismo mais usado, mesmo entre as classes "superiores". Até proeminentes figuras intelectuais e políticas são conhecidas pela cidade toda por seus nomes de batismo. O estrangeiro fica, às vezes, surprezo ao descobrir que pessoas, que êle anteriormente não julgava serem partentes, são irmãos ou parentes próximos.

Hoje, a condição social da mulher, a qual melhora continuamente, tende a reprimir a *mancebia;* e muitas das famílias "mais escrupulosas" procuram combatê-la. Nestas famílias, ao saber das questões amorosas do marido, a espôsa pode censurá-lo, assim como podem fazê-lo outros membros da família e seus amigos. Geralmente, porém, como disse uma senhora da classe "superior": "As senhoras falam muito pouco a este respeito, e usualmente apenas a suas amigas mais íntimas. Geralmente não se fala nesta questão."

Embora nestes últimos anos, pelo menos duas feministas se tenham tornado bastante conhecidas e uma delas tenha sido eleita para a legislatura estadual, o padrão comum da família bahiana ainda é o patriarcal. Amorte-

midade com as leis da Igreja... Não existe, nos círculos sociais superiores, uma disposição para diferenciar os numerosos aristocratas ilegítimos, que em questões de educação, refinamento e maneiras, são muitas vezes superiores a alguns filhos legítimos da mesma família... (e são), em muitos casos, notáveis líderes da sociedade." J. Orton Kerbey, *An American Consul in Amazonia* (Nova York, 1911), p. 119.

cido, naturalmente pelas exigências naturais de relações "primárias", o papel do marido e do pai tem sido, através de tôda a história bahiana, um papel de domínio decisivo. Consta, por exemplo, que antigamente era costume na Bahia, e ainda hoje pode ser observado em alguns casos, que o marido escolhesse ou comprasse os materiais para o vestuário de sua mulher, e indicasse mesmo a maneira pela qual êles deviam ser aproveitados. Com exceção das prostitutas, criadas e outras pessoas de condição social "inferior", as mulheres de outróra raramente eram vistas nas ruas ou em lugares públicos, sendo o lar considerado como seu luguar próprio. Parece ter havido uma época em que mesmo no lar as mulheres brasileiras raramente se mostravam a estranhos. Tollenare, por exemplo, visitando Pernambuco nos princípios do século XIX, escreveu: "À minha chegada (à casa de um negociante) as mulheres desapareceram e somente o chefe da casa permaneceu no salão para me falar." A outro respeito, observou: "Durante oito mêses de residência em Pernambuco nunca vi a alta sociedade da cidade, apesar das minhas cartas de apresentação e meus esforços para penetrar em várias casas." [9]

Outra questão importante a ser levantada é a seguinte: "Por que a estrutura da sociedade escravocrata brasileira não se transformou na de casta, como aconteceu com a dos Estados Unidos? A situação aqui é um tanto mais clara. A função da casta parece ser a de conservar a integridade racial de um grupo dominante. Na India, por exemplo, a casta surgiu, ao que parece, como tentativa

---

9. L. F. Tollenare, "Notas dominicais tomadas durante uma residência no Brasil, 1816-1818". Parte relativa a Pernambuco, traduzida por Alfredo de Carvalho, do manuscrito francês inédito. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, n.º 61 (1905), pp. 129, 250.

da parte dos arianos recem-chegados para preservar a condição social de suas famílias contra as consequências do inter-cruzamento com as tribus aborígenes conquistadas.[10] A proibição de intercasamento impedia quase completamente os contactos sociais íntimos com os indivíduos dos grupos não considerados desejáveis.

No Brasil, a tendência característica tem sido exatamente inversa, isto é, a incorporação final de tôdas as minorias étnicas ao grupo dominante. A princípio, o contacto dos colonizadores portugueses com os africanos importados era, naturalmente, contacto entre senhor e escravo. Mas do sistema de escravidão que aqui se desenvolveu, surgiu gradualmente uma ordem moral em que a maior parte dos brancos e dos pretos, como vimos, veio a compartilhar de uma vida comum, *numa base íntima e pessoal.*

"Os homens se unem, geralmente, por serem úteis uns aos outros. Nessas circunstâncias podem mutuamente e por longo tempo considerar-se como meras utilidades. Mas seres *humanos* não vivem por muito tempo em relações exclusivamente simbióticas, como acontece com as plantas. Porque, diversamente das plantas, podem comunicar-se. Chegam dêste modo a conhecer a mentalidade uns dos outros e a responder às suas atitudes e sentimentos. Descobrem, finalmente, que vivem como si cada um estivesse no espírito de todos os seus semelhantes. E assim surge uma ordem moral, em que, na melhor das circunstâncias, o indivíduo sente-se movido somente pelas obrigações que livremente aceita ou impõe a si próprio.

"A característica dessa ordem moral é não ser racional, o que significa que não tem a finalidade de proteger um interêsse especial, de servir a uma política, e que não possue propósitos ocultos de qualquer espécie. Pelo contrário, surge em resposta

---

10. Sir Herbert H. Risley, *The People of India* (2.ª ed., Calcutá, 1915), p. 264-65.

às exigências naturais que um indivíduo exerce sôbre outro, logo que o reconhece como sêr humano igual a êle mesmo." 11

A manumissão, como vimos, foi desde o princípio da escravatura comum no Brasil. E a emancipação final surgiu como ponto culminante de um amplo movimento de libertação que durante anos dominou o espírito público. O negro basileiro foi, assim, *gradualmente* libertado de uma condição servil e em circustâncias que favoreceram a continuação dos laços pessoais íntimos. A emancipação final não foi, como nos Estados Unidos, um episódio de guerra civil; e as relações pessoais entre membros das várias raças, que, sob certas circunstâncias, normalmente surgiram na escravidão, nunca foram estremecidas por um programa de reconstrução imposto por uma conquista armada estranha. A ascensão social do preto e do mestiço, no Brasil, sempre teve a seu favor os sentimentos e as ligações pessoais que as relações "primárias" tendem a desenvolver.

Existe na Bahia pouco preconceito de raça (se é que existe), no sentido em que êste termo é usado nos Estados Unidos. Não existem *castas* baseadas na raça; existem sòmente *classes*. Isto não quer dizer que não exista algo que se possa chamar propriamente de "preconceito", mas sim que o preconceito existente é um preconceito de *classe* e não de *raça*. É o tipo de preconceito que existe *entre os próprios homens de côr* nos Estados Unidos, cuja intensidade é na verdade, bem grande.

O fato de não ter surgido na Bahia o preconceito de casta talvez seja devido a nunca ter o brasileiro branco *se sentido ameaçado no seu "status"* (posição social) pelo preto ou mestiço. As experiências passadas e presentes com os diferentes grupos étnicos não foram de na-

14. Park, "Introduction" a Bertram W. Doyle, *The Etiquette of Race Relations in the South* (Chicago, 1937), p. xiv-xv.

tureza a despertar nos brancos sentimentos de desconfiança, apreensão, mêdo, pavor; ressentimento ou inveja, que, provavelmente, fazem parte do preconceito de casta. Além disso, não houve na Bahia aquele inconciente sentimento de culpa que os homens algumas vezes sentem em relação àqueles a quem injuriaram ou mesmo para com aqueles por quem foram injuriados. Não houve acontecimentos de que os europeus se ressentissem e pudessem considerar como afrontas ou agressões ou ataques injustificáveis; não houve acontecimentos como os que acompanharam a Guerra Civil nos Estados Unidos e o período subsequente, que agitassem os brancos, provocando seus sentimentos e dando à sua concepção sôbre o negro um novo significado e um novo conteúdo. Não existem no Brasil amargas lembranças avivadas pelo tempo, nem sentimento agudo de injúria que os brancos pudessem alimentar, como as lembranças que recentemente foram tão notavelmente trazidas à nossa atenção numa novela do sul dos Estados Unidos:

"Olhando ao seu redor, naquela fria primavera de 1866, Scarlett compreendeu o que ela e todo o Sul tinham diante de si... O Norte tinha o Sul a seus pés... O Sul tinha sido como que sacudido por uma imensa e maldosa mão e aqueles que tinham sido os senhores eram agora mais impotentes do que jamais o foram seus antigos escravos.

"A Georgia estava fortemente guarnecida de tropas e Atlanta tinha mais que qualquer outra cidade do Sul. Os comandantes das tropas do Norte nas várias cidades tinham poder absoluto, mesmo o de vida e morte, sobre a população civil... Êles tinham o poder de aprisionar, e o faziam por qualquer causa ou mesmo sem causa, a qualquer cidadão, confiscavam-lhe os bens e o enforcavam. Podiam, e realmente atormentavam-nos e atavam-nos com regulamentos contraditórios sôbre a operação dos seus negócios os salários que deviam pagar aos seus criados, o que deviam dizer em público e em privado, o que deviam escrever nos jornais. Regularam como, quando, e onde, devia ser colocado o lixo e decidiram que canções as mulheres e filhas de ex-confe-

derados podiam cantar, de modo que cantar "Dixie" ou "Bonnie Blue Flag" tornou-se uma ofensa pouco menos séria que a traição. Ordenaram que ninguém retirasse uma carta do correio sem prestar o "Iron Clad Oath" (Juramento "Inquebrantavel") e, nalguns casos, proibiram mesmo a expedição de licenças de casamento, a menos que o casal prestasse o odioso juramento.

"Os jornais eram de tal modo controlados que nenhum protesto público podia ser levantado contra as injustiças e as depredações dos militares e os protestos individuais eram silenciados com penas de prisão... O juri e o *habeas corpus* foram praticamente suspensos. As côrtes civís ainda funcionavam de certa maneira, mas funcionavam ao bel-prazer dos militares que podiam interferir, e interferiam, com os seus vereditos.

"Os negros não tinham ainda o direito do voto mas o Norte tinha resolvido que êles votariam e mais ainda que votariam a seu favor. Tendo esta intenção, nada era bom demais para os negros. Os soldados nortistas apoiavam-nos em tudo que êles queriam fazer e a melhor maneira de um branco meter-se em complicações era apresentar uma queixa qualquer contra um negro.

"Os antigos escravos eram agora os senhores da criação e, com a ajuda dos nortistas, os negros mais vís e mais ignorantes estavam de cima... Milhares de servos caseiros, a casta mais alta da população escrava, continuaram com os seus patrões brancos, fazendo trabalhos manuais que nos velhos tempos estavam abaixo dêles. Muitos trabalhadores do campo permaneceram também leais e recusaram a nova liberdade; mas as hordas de negros indisciplinados, que causavam a maior parte dos males, vinham, em sua maior parte, da classe de trabalhadores do campo.

"No tempo da escravatura, estes negros humildes eram desprezados pelos negros caseiros e pelos negros dos quintais como criaturas de baixa estofa... E agora, esta classe, a mais baixa na ordem social negra, estava fazendo da vida do Sul uma vida de miséria.

"...Os antigos trabalhadores do campo acharam-se subitamente elevados aos lugares dos poderosos... Como... criancinhas soltas entre objetos preciosos, cujo valor não compreendem, tornaram-se frenéticos...

"A favor dos negros, incluindo mesmo os menos inteligentes dentre êles, temos o fato de que poucos eram movidos pela malícia e mesmo estes poucos eram "negros baixos", mesmo nos dias da escravatura. Mas eram facilmente conduzidos, como classe, e estavam acostumados, por longo hábito, a obedecer. Anti-

gamente seus patrões brancos davam as ordens. Agora tinham novos patrões, o "Bureau dos Libertos" e os "Carpetbaggers" (políticos do Norte, às vezes sem escrúpulos, que dirigiam a política do Sul). E suas ordens eram: "Vocês são tão bons quanto os brancos, portanto ajam de acôrdo. Assim que puderem votar no partido republicano terão a propriedade do homem branco. Já é o mesmo que sua. ¡Tomem-na, se puderem!"

"Ofuscados por estas histórias, a liberdade tornou-se um prolongado pique-nique, uma churrascada durante a semana tôda, um carnaval de preguiça, e roubo, e insolência. Os negros do campo afluiram para as cidades, deixando os distritos rurais sem trabalhadores para as colheitas. Atlanta ficou cheia dêles e ainda continuaram a chegar aos milhares, indolentes e perigosos, em virtude da nova doutrina que lhes era ensinada...

"Pela primeira vez em sua vida tinham os negros todo o whisky que desejavam... As ofensas eram inevitáveis... Os brancos, desprotegidos pela lei, aterrorizavam-se. Os homens eram insultados nas ruas por negros embriagados, casas e estrebarias incendiadas à noite, cavalos, gado e galinhas roubados em dia claro, crimes de tôda espécie cometidos e poucos dos culpados justiçados.

"Mas estas ignomínias e perigos nada eram, comparados com o perigo corrido pelas mulheres brancas, muitas delas privadas pela guerra de proteção masculina, vivendo sozinhas em distritos afastados ou em estradas solitárias. Foi o grande número de ultrajes contra as mulheres e o constante mêdo pela segurança de suas espôsas e filhas que levaram os Sulistas a uma fúria intensa...

"Aqui estava o estupendo espetáculo de metade de uma nação tentando, a ponta de baioneta, forçar sôbre a outra metade o domínio dos negros, muitos dos quais não estavam nem há uma geração fora das selvas africanas. O voto tinha de lhes ser dado, mas era negado à maior parte de seus antigos patrões. O Sul tinha de ser dominado; e a perda, pelos brancos, dos seus direitos de cidadania, era uma maneira de dominar o Sul. A maior parte daqueles que tinham lutado pela Confederação, ocupado qualquer cargo ou prestado qualquer auxílio ou consôlo, era privada do direito do voto, não tinha oportunidade de escolher seus governantes e estava completamente sob o poder de um govêrno estranho...

"Por estes dias e noites de ansiedade, Scarlett foi atormentada pelo mêdo. A constante ameaça de negros insubordinados e de soldados do Norte pesava-lhe no espírito; o perigo de confisco acompanhava-a sempre, mesmo em sonhos; e ela temia ainda maiores terrores. Deprimida pela sua impotência e a de seus amigos, pela impotência de todo o Sul, não era de extranhar que ela se lembrasse constantemente, durante estes dias, das palavras ditas tão apaixonadamente por Tony Fontaine: "Por Deus, Scarlett, isto é insuportavel! E não será suportado!" [12]

Em parte alguma do Brasil há atualmente atitudes comparáveis. A sociedade brasileira nunca passou por um período comparavel, de convulsão social, em que a ameaça de um deslocamento de "status" suscitasse apreensão e mêdo tão profundos que, décadas mais tarde, são ainda lembrados com tanta amargura pelos descendentes dos que sofreram a ameaça. Não houve na Bahia, nada que fôsse comparavel, mesmo remotamente, à conquista do Sul dos Estados Unidos pelos exércitos do Norte e ao consequente desenvolvimbento de ódios e de ressentimentos, que, por causa do formidavel poder militar do Norte, não tiveram sua expressão normal sob a forma de um revide eficiente contra o agressor, e que se deslocaram, uma vez retiradas as fôrças nortistas, para o negro mais ou menos desamparado.

Em contraste com esta situação, as relações entre as raças têm sido, no Brasil, bastante íntimas e cordiais. A ordem moral dos engenhos bahianos, que, como vimos, foi organizada, em grande parte numa base familiar e pessoal,

12. Margaret Mitchell, *Gone With the Wind* (Nova York, 1938), pp. 625-57. E' claro que não cito estas afirmações como fatos históricos, mas com o fim de indicar o carater das memórias amargas que reforçam aquelas atitudes raciais que representam papel destacado nas relações raciais.

continuou sem modificações de importância até a época atual; e através os sentimentos pessoais, os membros das diversas raças de há muito se identificaram uns com os outros,compartilharam as suas experiências pessoais e vieram, assim, a apreciar seu caráter humano comum. Em lugar de conceber o negro como objeto abstrato, o branco bahiano tende, desde há muito, a considerá-lo como João ou Maria — um sêr tão humano quanto êle mesmo.

É verdade que os descendentes de europeus na Bahia são etnocêntricos, como todos os grupos; os brancos compartilham do sentimento de superioridade de seu grupo e alguns dêles se mostram contra o comportamento estranho e bizarro (para êles) representado pelo ritual do *candomblé* e outras sobrevivências culturais africanas. Pelo menos em alguns espíritos, êsses atos assumiram caráter repugnante, ofensivo, e podem mesmo ter provocado antipatias profundas.

Estes antagonismos, entretanto, dirigem-se mais a variações *culturais* que *raciais e* tendem a desaparecer quando o negro, como está acontecendo rapidamente, abandona sua identificação com as formas culturais africanas e torna-se completamente assimilado ao mundo europeu. A antipatia, portanto, não se estende ao negro *como total,* mas antes ao *africano,* ao estrangeiro, àquele que constitue um quisto estranho no organismo social. Esta atitude pouco diverge da comumente assumida pelos descendentes dos primeiros colonizadores ingleses dos Estados Unidos em relação aos imigrantes recentes da Europa Meridional e do Oriente, que durante algum tempo continuam a viver psiquicamente isolados e a conservar tenazmente os costumes e tradições do Velho Mundo.

Pode-se notar que o caso brasileiro de contacto racial apoia decididamente o desafio lançado por Faris à suposição popular, que — confundindo o costumeiro com o natural — afirma ser o preconceito de raça instintivo e hereditário.[13] Se o preconceito de raça fôsse orgânico, surgiria naturalmente em todos os casos de contacto racial. Mas se descobrirmos casos em que não aparece, a hipótese de o preconceito de raça ser instintivo deixa de ser válida.

Assim, o que encontramos na Bahia é *uma sociedade multi-racial de classes.* Não existe casta baseada na raça; existem apenas classes. Estas classes estão ainda consideravelmente identificadas com a côr, é verdade; mas apezar disto, são *classes* e não *castas.* A tendência mais característica da ordem social bahiana é para a redução gradual, mas contínua de tôdas as distinções culturais e raciais, e para a fusão biológica e cultural do africano e do europeu em uma raça e cultura comuns.

A situação racial, em todos os casos de contacto, talvez possa ser exatamente definida por um diagrama que distinga as relações de *casta* das de *classe.*[14] Num sistema de casta, (isto é, de classes "fechadas") as linhas raciais podem ser traçadas desta maneira:

	Brancos
Linhas raciais e de classe	Mestiços
	Pretos

13. Ellsworth Faris, "The Natural History of Race Prejudice," *Ebony and Topaz,* "edited" por Charles S. Johnson (Nova York: *Opportunity,* 1927); reimpresso, *The Nature of Human Nature* (Nova York e Londres, 1937), Cap. XXXII, p. 357.

14. O autor deve esse arranjo esquemático ao Dr. Robert E. Park.

No caso de a estrutura da sociedade basear-se em classes, como no Brasil ou Havai, as linhas de côr se dispõem verticalmente, cruzando as linhas de classe.

Linhas de classe — Brancos | Mestiços | Pretos

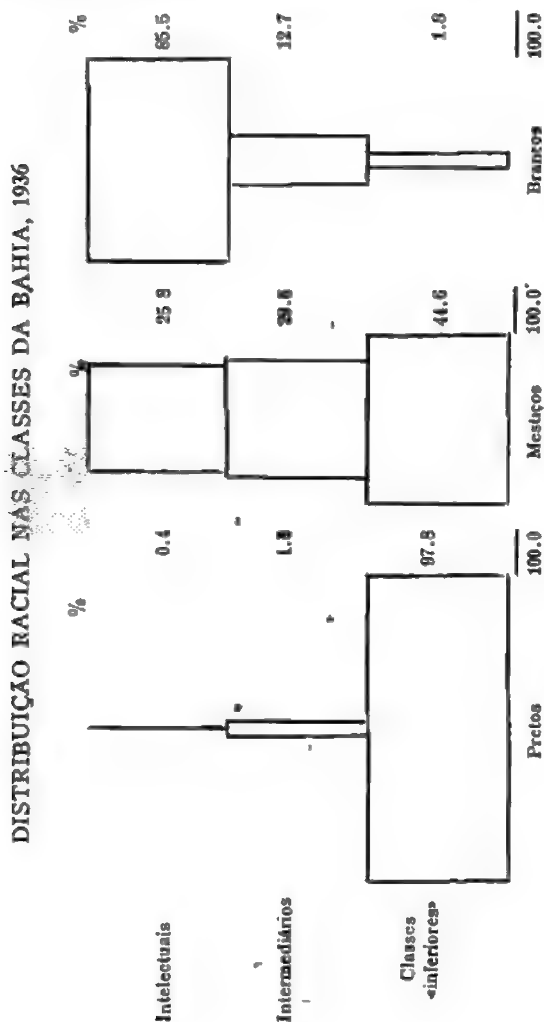
Cada raça, inclusive os mestiços, encontra-se, provavelmente, representada em tôdas as classes ocupacionais. Em qualquer caso, a hierarquia das ocupações assumirá inevitavelmente a forma de uma pirâmide, mas a percentagem racial em cada classe ocupacional indicará o "status" ocupacional dos diversos elementos raciais. E, uma vez que o grupo que possue condição social superior tem proporcionalmente maior número de membros nas divisões "superiores", e os grupos de condição social inferior têm maior número nas camadas "inferiores", podemos descrever estatisticamente a situação racial. Assim, conforme uma amostra que estudei na Bahia, a relação entre a estrutura das classes e os elementos étnicos respectivos na população do Salvador pode ser descrita como no quadro 16.

QUADRO 16

DISTRIBUIÇAO RACIAL NAS CLASSES DA BAHIA, 1936

Raças	Intelectuais		Intermediários		Classes inferiores	
	N.º	Percentagem	N.º	Percentagem	N.º	Percentagem
Pretos	5	0,4	23	5,1	1245	75,2
Mestiços	222	15,7	255	56,3	386	23,3
Brancos	1183	83,9	175	38,6	25	1,5
	1410	100,0	453	100,0	1656	100,0

Pode-se indicar graficamente a distribuição vocacional dos vários elementos étnicos da Bahia, por meio de uma série de pirâmides.



Se agora nos fosse possivel obter dados estatísticos suficientes a respeito dos casamentos, de um lado entre os membros de raças diversas na mesma classe ocupacional, e de outro lado entre membros da mesma raça pertencentes a classes diversas, êsses fatos nos dariam uma descrição estatística exata da situação racial atual. Se verificassemos, como nos Estados Unidos, que os casamentos entre diferentes classes ocupacionais dentro de cada grupo racial são mais frequentes que o casamento entre membros de diferentes grupos raciais da mesma classe, esperaríamos encontrar a solidariedade e a cooperação para fins comuns, organizadas de acôrdo com as linhas raciais. O grupo racial assumiria, assim, o caráter de uma nacionalidade, ou de uma "minoria racial". Por outro lado, se a solidariedade e a cooperação fossem organizadas de acôrdo com as linhas de classe, então a luta pelo "status" assumiria mais ou menos a forma de uma luta de classe.

Infelizmente, não foi possivel encontrar, na Bahia, dados estatísticos para resolução dêste problema. As informações que pudémos obter no curso dêste estudo indicam que os casamentos cruzam as linhas raciais mais vezes que as linhas de classe e que a solidariedade e a cooperação tendem a organizar-se de acôrdo com as linhas de classe.

Uma vez que os pretos, mestiços e brancos não constituem, na Bahia, grupos ocupacionais endógamos, a estrutúra social não é a de casta. Embora a hierarquia das ocupações assuma ainda uma forma piramidal definida, e a raça branca, ocupando condição social superior, possua

maior número de membros nas camadas "superiores", enquanto a raça negra, representando uma condição social inferior, predomine nas camadas "inferiores", *tôdas as raças* e os mestiços estão representados em *tôdas as classes* ocupacionais.

Na medida em que os pretos, mestiços e brancos pertencem a grupos endógamos, mas não necessariamente ocupacionais, pode dizer-se que a estrutura assume, aqui, a forma em que o negro representa "uma minoria racial", ou nacionalidade, em livre associação com uma "maioria racial" dominante, mas não aceita por ela em uma base de igualdade social. É a situção do judeu na Europa e agora, mais acentuadamente, a do negro nos Estados Unidos. Dêstes últimos disse Park:[15]

"Embora a casta ainda persista e sirva de certa maneira para regular as relações raciais, muitas cousas — educação, aparecimento dentro da comunidade negra de um grupo profissional (professores, pastores, médicos), e de outros intelectuais, que procuram organizar e dirigir a nascente conciência de raça entre os negros — têm conspirado não apenas para minar o tradicional sistema de casta mas para torná-lo obsoleto.

"Entrementes, o avanço vagaroso mas firme do negro, como resultado da competição dentro e fora do grupo, e o aparecimento gradativo de uma sociedade negra dentro dos limites do mundo do homem branco, mudaram tôda a estrutura das relações raciais dos Estados Unidos, tanto no Norte como no Sul.

"As restrições aos inter-casamentos ainda persistem e continuam a fazer do negro um grupo social endógamo, bastante semelhante aos grupos endógamos dos judeus, dos Menonites e de algumas seitas religiosas mais primitivas. Por outro lado, considerando-se o fato de ter êle formado uma sociedade onde

---

15. Park, "Introduction" a Doyle, *op. cit.*, pp. xxi-xxii.

estão representadas tôdas as profissões liberais e muitas das outras ocupações, senão a maior parte, o negro tem agora oportunidade de elevar-se dentro dos limites do mundo negro, o que não acontecia anteriormente. Em tais circunstâncias o grupo negro cessou gradualmente de exibir as características de casta, mostrando antes o caráter de *minoria racial* (ou nacional)."

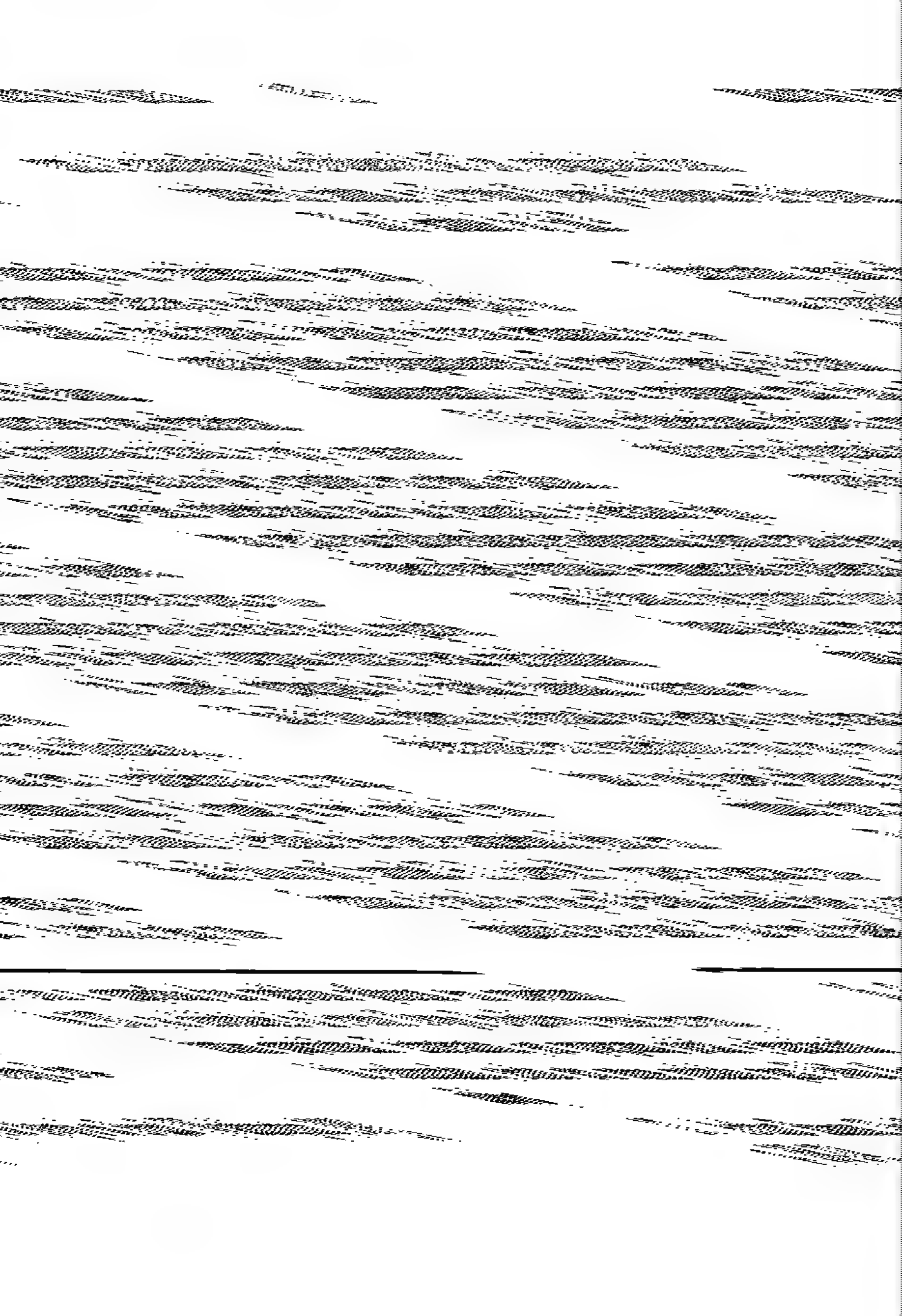
No caso do bahiano de ascendência africana, a endogamia está longe de ser absoluta, desaparecendo especialmente nas fronteiras biológicas das raças, provavelmente de maneira progressiva com o decorrer do tempo e com a contínua elevação de indivíduos pertencentes aos grupos de condições sociais "inferiores". A escala de distinções, dando ao negro a parte inferior e ao branco a superior, parece corresponder de modo geral à escala de distinções de côr *dentro da minoria negra* nos Estados Unidos.

Embora a côr e os traços negroides indiquem ainda uma origem escrava e tendam ainda a ser intimamente identificados com condição social baixa — a constituir, portanto, um obstáculo ao casamento com membros de classes "superiores" — estas características perdem seu caráter restritivo e delimitador na proporção em que aumenta o gráu de intercruzamento com os europeus, ou na proporção em que seu significado simbólico é compensado pela prova de certas qualidades que usualmente estão ligadas a uma posição social superior. Do mesmo modo, competência pessoal ou realizações individuais permiter a pessôas de côr entrarem em instituições — como os clubes "fechados" da classe alta — que simbolizam posição social elevada. A consciência de raça é mínima e as circunstâncias não favorecem o aparecimento do "homem marginal".[15a] Tôda

15a. Vide Robert E. Park, "Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology*, XXXIII, 6, 881-93; Everett Stonequist, *The Marginal Man* (New York, 1937).

a organização da sociedade tende a tomar a forma de uma ordem de competição livre, na qual o indivíduo encontra seu lugar, mais na base da competência pessoal, do que na de ascendência racial.

Provavelmente, a situação racial da Bahia, pelo menos de modo geral, é típica de todo Brasil. Ao mesmo tempo, a consideravel imigração de europeus, durante o último século, para os estados meridionais, especialmente São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e o desenvolvimento gradual de uma sociedade industrial em São Paulo, podem, até certo ponto, ter modificado as atitudes anteriormente prevalecentes nestas áreas. Um mestiço bahiano voltou recentemente do Rio Grande do Sul, afirmando que lá se tinham referido a êle como "negro" e que êle sentira outras distinções desagradáveis a que não estava acostumado na Bahia. A existência de algum preconceito na cidade cosmopolita do Rio de Janeiro é atestada pela organização, em 1935, de *O Movimento Brasileiro contra o Preconceito Racial,* patrocinado pelos intelectuais, Arthur Ramos e Roquete Pinto. Em São Paulo, a organização, em 1924, de um jornal negro, *O Clarim da Alvorada,* e mais tarde de outros, como *A Chibata, A Cultura, O Clarim,* e *A Voz da Raça;* de vários clubes negros de finalidades recreativas e literárias, como o *Clube XV de Novembro,* o *Clube 13 de Maio,* o *Grêmio Dramático e Recreativo Kosmos,* e o *Grêmio União da Mocidade;* a organização das mulheres negras em *O Centro Cívico Palmares;* e, em 1931, a organização da *Frente Negra Brasileira* [16], com a finalidade de "unir os negros de todo o Brasil", indicam claramente a existência de, pelo menos, alguma conciência de raça por parte dos negros de São Paulo e, por consequência, refletem sentimentos de exclusão e "discriminação". O mesmo sucede



nos, que vários indivíduos portadores de algum sangue africano ocupam posições importantes na comunidade paulista, ou se casaram com pessôas pertencentes a famílias brancas.

O "problema racial" no Brasil, se é que existe aqui um "problema racial", tende antes a ser consequência da resistência à absorção que um grupo étnico oferece, ou parece oferecer do que o resultado da segregação intencional de um grupo por outro. A oposição feita alguns anos atras à imigração japonesa para São Paulo parece que foi motivada, em grande parte, pela apreensão de que os japoneses constituissem um grupo de dificil assimilação.[19] Tentando refutar esta acusação, a Embaixada Japonesa no Rio de Janeiro publicou em 1935 um panfleto intitulado: "O Cruzamento da Etnia Japonesa, Hipótese de que o Japonês não se cruza com outra Étnia", ilustrado com várias fotografias de casais mistos de japonês e brasileiro.

A respeito dos negros, muitos brasileiros afirmam não existir um "problema racial", porque os negros estão passando por um processo de absorção e assimilação que virá por fim incorporá-los completamente aos brancos. Aos indivíduos de tôdas as classes da população da Bahia, êste amálgama e assimilação das unidades étnicas diferentes é objeto de orgulho e de ufania.

---

18. Samuel H. Lowrie, "Racial and National Intermarriage in a Brazilian City", *American Journal of Sociology*, XLIV, n.º 5 (março, 1939), p. 684 a 707.

19. Por exemplo: "O cruzamento de Japonêses com Brasileiros", *Jornal do Commercio* (Rio), 17 de setembro de 1935; "A Infiltração Japonêsa", *Ibid.*, 16 de outubro de 1935; "Oliveira Vianna e a Imigração Japonêsa", *Ibid.*, 13 de setembro de 1935; "Contra a Imigração Amarela", *Ibid.*, 11 de agosto de 1935.

À base do meu estudo da Bahia, pode-se afirmar, então, sob a forma de hipótese para "testing" subsequente, que os fatos talvez mais importantes sôbre a "situação racial" do Brasil, especialmente no que se refere à carreira do africano e seus descendentes, são:

1. Embora fossem provavelmente importados mais africanos para o Brasil que para os Estados Unidos ou qualquer outra região do Novo Mundo, o negro brasileiro, *como uma unidade racial,* tal como o índio antes dêle, está gradual, mas inevitavelmente, desaparecendo, biologicamente absorvido pela população predominantemente européia. O cruzamento inter-racial se tem processado ininterruptamente durante um longo período de tempo. Talvez em poucos lugares do mundo a interpenetração das diversas raças se tenha dado de maneira tão contínua e em tão grande escala.

2. Não se está desenvolvendo uma população racial mista relativamente permanente como os *Cape Coloured* da África do Sul, os Macaneses da China ou os Goaneses da Índia. Os mestiços brasileiros estão absorvendo os pretos e estão, por sua vez, sendo absorvidos pela população de ascendência predominantemente européia.

3. Em resposta às necessidades normais de uma fronteira racial e cultural, surgiu uma tradição de cruzamento racial que se fixou firmemente nos "mores" coloniais. Esta parece ser a resposta natural em todos os casos de contacto racial onde a percentagem dos sexos é desigual.

4. A miscegenação, particularmente quando unida ao inter-casamento, originou laços de sentimentos entre pais e filhos, laços que impediram o aparecimento da atitude de preconceito e ao mesmo tempo colocou os mestiços em posição favoravel para sua elevação social.

5. Com a ascensão na escala social, o inter-casamento entre os brancos e os mestiços, especialmente entre os mais claros, tornou-se cada vez mais comum. Assim, a endogamia perdeu terreno, especialmente ao longo das fronteiras biológicas das raças. Com a contínua elevação de indivíduos vindos de grupos de "status" inferior, esta tendência está evidentemente em ascensão. Embora a côr e os traços negroides sejam, ainda, simbolos duma origem escrava e ainda tendam a ser intimamente identificados com uma condição social inferior — constituindo, portanto, inegavel obstáculo ao casamento com pessôas das classes superiores — estas marcas físicas perdem seu caráter restritivo na proporção em que aumenta a inter-mistura com os brancos ou — o que é ainda mais importante — em proporção ao gráu em que, num dado caso, seu significado simbólico é contrabalançado por outras qualidades que normalmente simbolizam "status" elevado.

6. Em geral, a escravidão, no Brasil, como nos Estados Unidos, caracterizou-se pelo desenvolvimento contínuo de relações pessoais entre senhor e escravo, relações que tendiam gradualmente a humanizar a instituição e a solapar seu caráter formal. A ordem moral brasileira tornou-se organizada, em consideravel extensão, sôbre uma base pessoal e familiar.

7. O costume da manumissão integrou-se firmemente nos "mores" brasileiros, constituindo, em determinadas circunstancias, comportamento esperado. Os negros brasileiros foram, assim, libertados de uma condição servil gradualmente e em circunstâncias que favoreceram a continuação dêsses laços pessoais já existentes.

8. O sentimento abolicionista, no Brasil, nunca foi influenciado por uma onda de terror como a que varreu o Sul dos Estados Unidos depois da revolta dos negros em Haiti e das desordens surgidas com a subsequente aniquilação dos brancos haitienses.

9. O sentimento abolicionista e sua agitação não se limitaram a apenas *uma* parte do Brasil, mas, pelo contrário, penetraram em *tôdas as comunidades,* mesmo na Bahia, onde a instituição da escravatura parecia solidamente arraigada. Assim, a "luta pela coerência" [20] nos "mores" brasileiros deu-se *dentro* de cada comunidade, onde tinha a seu favor as relações pessoais de indivíduos que não sómente viviam em estreita proximidade, mas tambem estavam unidos por laços de famílias, religião e amizade.

10. A emancipação final constituiu o ponto culminante de um amplo movimento de libertação que, durante anos, dominou o espírito público brasileiro. A libertação dos últimos escravos não se deu, como nos Estados Unidos, como episódio de guerra civil, nem as relações íntimas que surgiram entre as raças, durante a escravidão, foram estremecidas por um programa de "reconstrução" imposto por conquista armada e extranha como aconteceu no Sul dos Estados Unidos.

11. Os brancos brasileiros nunca julgaram que os pretos ou os mulatos representassem uma ameaça ao seu próprio "status". Os sentimentos de desconfiança, apreensão, mêdo, pavor, ressentimento ou inveja — que fazem, todos, parte da atitude de preconceito — não foram excitados como no Sul dos Estados Unidos, durante e depois da Guerra Civil. Tambem não experimentaram os brancos brasileiros o sentimento de terem sofrido agressões ou ataques considerados injustos.

12. Hoje, o preto e o mestiço estão representados em tôda a escala ocupacional, embora — como era de esperar-se, considerando-se sua condição original de escravo, sua posição relativamente desvantajosa ao receber a liberdade, e o tempo relativamente curto durante o qual

20. Vide William Graham Sumner, *Folkways*. (Boston, 1906).

tem gozado de uma condição de livre competição — a parte mais escura da população esteja ainda concentrada nos empregos de baixo "status" e de baixo salário. Entretanto, os pretos (geralmente, mas nem sempre, precedidos pelos mestiços) estão, gradual e persistentemente, se elvando na escala ocupacional.

13. Esta elevação em classe dos pretos e dos mestiços é reconhecida não somente no *mundo negro,* como acontece com semelhante elevação nos Estados Unidos, mas por *todos os membros da comunidade brasileira.*

14. Uma vez que os pretos, os mestiços e os brancos não constituem grupos ocupacionais endógamos, a estrutura social não é a de casta.

15. Tambem não parece estar o negro, na Bahia, se transformando, como nos Estados Unidos, em uma *minoria racial* conciente de si própria, em livre associação, mas não aceita pela "maioria racial" dominante.

16. Em lugar disso, toda a organização da sociedade tende a assumir a forma de *uma ordem de livre competição,* na qual os indivíduos encontram seu lugar pelo critério da competência pessoal e circunstâncias favoraveis, mais que pelo da origem racial. Êste fato é, talvez, melhor expresso pelo dito popular: "Negro rico é branco e branco pobre é negro".

17. A situação racial brasileira é, pois, suficientemente distinta da situação da Índia, por exemplo, onde a ordem social é organizada sob o critério de casta, e de outras partes do mundo onde uma "minoria (ou minorias) racial" (ou nacional) está em livre associação mas não é aceita por uma "maioria" dominante, ao ponto de constituir, como a de Hawaii e outras, *um tipo diferente* de sociedade: isto é, *uma sociedade de classes multi-raciais.*

18. Não existe uma segregação propositada, como se encontra nos lugares onde as relações de raça foram amarguradas durante muito tempo; a distribuição espacial é,

em grande parte, consequência de competição econômica. O isolamento psíquico, tal como existe, é devido, em grande parte, aos diferentes níveis educacionais ou à identificação com as sobrevivências da cultura africana, especialmente do culto afro-bahiano.

19. Pois a assimilação dos africanos na Bahia, embora grandemente adiantada, não está ainda completa. Sobrevivências africanas ainda persistem, separando de certa maneira, dos descendentes dos europeus, uma parte (relativamente pequena) da população preta.

20. O linchamento de negros e a violação de mulheres brancas por homens de côr são desconhecidos, o "passing" como branco não tem razão de ser, assim como não existem as circunstâncias que geralmente conduzem ao aparecimento do "homem marginal".[21]

21. Uma gôta de sangue africano não classifica, como nos Estados Unidos (quando o fato é conhecido), um mestiço como negro. Ao contrário, muitos indivíduos que não só têm ancestrais africanos como realmente demonstram, de alguma forma, em sua côr e traços fisionômicos, esta ascendência, são arrolados como "brancos" nas estatísticas oficiais e como brancos são conhecidos na comunidade.

22. Existe preconceito no Brasil, mas é preconceito *antes de classe que de raça,* apesar de estar, até certo ponto, ligado à côr. E' a espécie de preconceito que se pode encontrar *dentro do próprio grupo negro* nos Estados Unidos.

23. E' possivel que os pretos e mulatos brasileiros, não tendo o profundo sentimento de inferioridade por

21. Vide Robert E. Park, "Human Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology,* XXXIII (Maio, 1928), 881-93; Everett V. Stonequist, *The Marginal Man* (Nova York, 1937).

muito tempo característico do negro dos Estados Unidos (e especialmente do mulato) tenham sido menos incentivados pela ambição pessoal. Não sentindo a necessidade de mostrar a um mundo branco hostil os seus talentos e capacidades, não tiveram o mesmo incentivo para elevação social. Por consequência, não parecem, *como um grupo,* subir na escala social tão rapidamente quanto o negro nos Estados Unidos.

24. Embora o Brasil pareça nunca ter tido uma "ideologia racial" ("policy") formal, o comportamento tradicional, que originariamente surgiu e se formou sob a influência de respostas imediatas e irrefletidas às circunstâncias e condições da vida colonial, produziu uma "policy" racial *não formal,* que apoia e dá coerência aos "mores", evidenciando-se sòmente quando êles são postos em discussão por pessoas estranhas à cultura brasileira, e os brasileiros procuram racionalizar sua conduta costumeira. Esta ideologia é, talvez, resumida da melhor maneira possivel na seguinte frase, que se ouve comumente: "Nós, brasileiros, nos estamos tornando um só povo."

25. Assim, o "problema racial" no Brasil, na medida em que existe um "problema racial", tende a ser identificado com a resistência que um grupo étnico oferece ou parece oferecer à absorção. Isto não quer dizer que não existam distinções sociais no Brasil. Baseadas nisto ou naquilo, tais distinções existem em todo mundo. Tão pouco signfica que não exista "discriminação" ou que os pretos e mulatos estejam inteiramente satisfeitos com sua sorte. Mas significa: a) que um homem de côr pode, em vista de seu mérito individual ou de circunstâncias favoráveis, melhorar sua condição social e mesmo conseguir uma posição nas camadas "superiores" da sociedade. e b) que esta posição será relativa não somente ao seu grupo de côr, mas à comunidade total.

APÉNDICES



a direção de Ladislau Neto, ilustre botânico, com Orville Derby, Lacerda e Almeida, Pizarro, Rodrigues Peixoto, Schwacke, ao tempo em que aí se faziam as conferências científicas a que assistia o Imperador D. Pedro II com uma assiduidade exemplar.

Por esse tempo dediquei-me ao ensino nos principais colégios do Rio de Janeiro e tive discípulos que hoje me honram pela sua proficiência e saber nas mais elevadas funções públicas, no govêrno do país.

Em 1878, comecei propriamente a minha carreira de engenheiro, como membro da "Comissão Hidráulica" que o govêrno do Conselheiro Sinimbú organizára para o estudo dos portos e navegação interior, sob a direção de ilustre engenheiro americano, Mr. W. Milnor Roberts, para este fim contratado. A comissão era numerosa, composta de gente escolhida e destinada a dirigir trabalhos futuros deste gênero no país. Convidado a fazer parte dela pelo Senador Viriato de Medeiros, aceitei o convite. Eu não havia absolutamente solicitado emprêgo. O convite fôra de todo espontâneo, o que de algum modo me desvanecera. Toco aqui, entretanto, num incidente então ocorrido, porque ele serve para explicar um dos poucos casos de preconceito social, hoje bem raros no país. A Comissão, em dia certo, apresentou-se ao Ministro que então lhe dirigiu a palavra e lhe explicou o ponto de vista do govêrno ao promover a sua criação. Estive presente ao ato assim como todos os meus colegas e, no dia seguinte, publicava o Diario Oficial a relação dos engenheiros para ela nomeados. O meu nome, porém, por motivo que então ignorei, não apareceu na relação. Estava, pois, excluido da Comissão para a qual, aliás, tinha eu recebido convite. É que eu era o único homem de côr na luzida comitiva e ao espirito do Oficial de Gabinete do Ministro o fato parecera-lhe muito chocante, tanto mais quanto se tratava de pessoal a servir com técnicos americanos, os quais, ao que se dizia, não apreciavam a companhia dos homens de côr. Fui assim eliminado e experimentei então o primeiro espinho do preconceito entre nós. Mas ao Senador Viriato de Medeiros, a quem procurei à noite para agradecer-lhe o seu gesto espontâneo ao convidar-me, não lhe pareceu curial a minha eliminação, e providenciou de pronto para que no dia seguinte tudo voltasse aos devidos termos. Devo à fina delicadeza do ilustre senador o ocultar-me as causas do incidente as quais só muito mais tarde vim a conhecer por intermedio de um amigo comum. Entretanto, a nuvem do preconceito, que se procurou insinuar à conta dos americanos, dissipou-se por

completo e eu tive a honra de lhes conquistar a estima e amizade que me foram tão benefícas no correr dos anos e tanto me serviram na profissão que adotei. Quando após dous anos de trabalhos, de estudos do porto de Santos e do de Maceió e do exame das condições de navegabilidade do rio de S. Francisco, regressámos todos ao Rio de Janeiro, Mr. Roberts, o nosso ilustre chefe, apresentando o seu relatorio ao Ministro, julgou de justiça distinguir-me entre os seus auxiliares, todos aliás tão distintos, com o apresentar, num capítulo especial, a descrição dos trabalhos de que me incumbira especialmente, chamando para estes a atenção do Ministro sob o título — "o relatorio do Snr. Raul." De fato, além dos trabalhos ordinários de que nos incumbiamos na Comissão, fôra eu destacado por Mr. Roberts para fazer a exploração do territorio entre o rio de S. Francisco e a costa atlântica, atravessar a Chapada Diamantina, colhendo dados geográficos e geologicos, e informar sobre a capacidade produtiva, sobre a população e comércio da região em conexão com a bacia do São Francisco que acabavamos de examinar. Mais tarde, estes dados então colhidos, reuni-os em livro, que veio à publicidade sob o título: "O rio São Francisco e a Chapada Diamantina".

Dos meus colegas americanos na Comissão Hidráulica recebi provas de consideração e estima que sobremaneira me cativaram. Rudolf Wiezer, ajudante de Roberts e que o acompanhara desde os Estados Unidos, escrevendo a um amigo a meu respeito, usou destas palavras em extremo lisongeiras: "...The best brazilian engineer in Mister Roberts' staff". Orville Derby, o eminente geólogo, que no seu tempo foi tido como a primeira autoridade na ciência da Geologia, tomou-me por seu colaborador nos trabalhos de que ao depois foi encarregado pelo govêrno do Estado de São Paulo.

Em 1882, extinta a Comissão Roberts, fui trabalhar nas obras do prolongamento da Estrada de Ferro da Bahia ao São Francisco e aí estive encarregado de calcular e projetar as pontes metálicas desta via férrea.

Em 1883 fui convidado pelo notavel engenheiro Antonio Plácido Peixoto de Amarante para seu 1.º Engenheiro na Comissão de Desobstrução do Rio de S. Francisco, trabalhos que juntos tínhamos estudado tres anos antes sob a direção de Roberts, e que agora lhe cabia a ele executar como engenheiro-chefe. Deso-

1. O nome, naturalmente, é ficticio.

bstruimos então a célebre cachoeira do Sobradinho, o maior obstáculo da navegação do rio na sua secção superior e se estabeleceu logo a navegação a vapor entre a cidade de Joazeiro e a Cachoeira de Pirapora, onde termina a secção do rio desimpedida.

Pouco mais de tres anos permaneci nestes trabalhos do rio de São Francisco até 1886, quando Orville Derby, nomeado Chefe da Comissão Geográfica e Geológica de S. Paulo, me convidou para seu 1.º Engenheiro, e especialmente para os trabalhos geodésicos e topográficos.

Governava então a Provincia de São Paulo o Senador João Alfredo Corrêa de Oliveira, eminente homem de Estado, que teve sempre muito em vista o problema das comunicações para o interior do país e que logo lançou as suas vistas para a navegação interior, visando a longínqua provincia de Mato Grosso. Os nossos trabalhos geográficos tiveram em consequência disto de começar pela exploração do rio Paranapanema, desde as proximidades das suas cabeceiras na Serra do Mar, em Itapetininga, até a sua foz no rio Paraná, acima do Salto das Sete Quedas. Estudado o rio do ponto de vista de sua navegabilidade, trabalho realizado na estiagem de 1886, verificou-se-lhe a impraticabilidade em mais de dous terços do seu curso, julgado por isso mesmo impróprio para a solução que se buscava. O rio Paranapanema é antes um grande reservatório de energia hidro-elétrica do que um traço de união ou de viabilidade entre o Paraná-Paraguai e a costa Atlântica do Sul do Brasil.

De volta desses estudos do rio, realizados com a devida técnica, estudados os caracteres geológicos do vale, a cargo do notavel geólogo Francisco de Paula Oliveira; examinadas as condições naturais de produtividade do sólo; estudados do ponto de vista etnográfico e etnológico os índios ainda dominadores nas matas e nos campos do baixo Paranapanema, seguimos logo para Campo Largo, povoado próximo da Fábrica de Ferro de Ipanema, escolhido pelas suas condições naturais para a medição da primeira base geodésica da triangulação a cobrir o território da Provincia. Procediamos a essa medição, quando nos chegou um correio do Coronel Mursa, diretor da Fábrica, que nos surpreendeu ainda no campo no labor fastidioso das medidas micrométricas. Sua Magestade o Imperador, dizia-nos o Coronel, aqui chegado ontem, ordena que os senhores engenheiros da Comissão Geográfica e Geológica, ora em Campo Largo, se lhe apresentem sem maior perda de tempo, trazendo consigo as notas de campo, os dados e elementos colhidos na exploração do rio Paranapanema, pois Sua Magestade os deseja ver ainda informes antes dos trabalhos de escritorio.

A ordem era urgente e o Coronel nos avisava que nos apresentassemos mesmo com a indumentária de campo sem nenhuma outra preocupação a maior, que esse era o desejo do Imperador.

Toda a manhã em Ipanema foi para D. Pedro II examinar plantas, *croquis*, processos de medição, notas, cálculos, desenhos da exploração do rio, indagando quanto aos resultados práticos do trabalho, inquirindo, objetando sobre assuntos técnicos como se fôra ele mesmo um profissional nesse ramo de serviço. Ao almôço, convidou-nos a todos para a sua mesa, e me fez a mim a honra de ocupar a cadeira à sua direita, pois durante o serviço não se conversou de outra cousa que não dos estudos de exploração, dos acidentes de viagem, dos índios, os seus costumes e a sua língua. Desço a essas minucias todas para que se veja quanto era o interesse do monarca brasileiro pelos estudos científicos, o seu amor à ciência, a sua vasta erudição, a sua ambição de saber, o seu desejo manifesto de distinguir, e de fazer a justiça, sem preconceito de classe, sem preconceito de côr, pois D. Pedro II foi o brasileiro mais isento de preconceitos que se conheceu no seu tempo.

Despedindo-se de nós, ao deixar Ipanema, Sua Magestade manisfestou o desejo de que fossem publicados os estudos do rio Paranapanema tão de pronto quanto possivel para que se não perdessem os resultados de tantos trabalhos como ele acabava de verificar.

Estudando o vale do Paranapanema, região outr'ora dos dominios da raça dos Tupis e dos Guaranis, ofereceu-se-me oportunidade de estudar mais de perto esse elemento indígena de tão larga projeção na historia e na índole dos brasileiros e colhi preciosos elementos com que pude contribuir para o estudo dessa raça e da *língua geral* que, por cerca de tres séculos, foi a falada nesta terra do Brasil.

Nos trabalhos da Comissão Geográfica e Geológica onde estive cerca de quatro anos com abalisados e distintos colegas como Orville Derby, Gonzaga de Campos, Francisco de Paula Olveira, Washington de Aguiar, Alberto Loefgren, e outros bons auxiliares, foi-me dado, durante esse tempo, estender a rêde de triangulação por cerca da terça parte da área da Província, de Ipanema e Campo Largo, pelas cumiadas da serra do Mar ou de Paranapiacaba, pelos picos da Mantiqueira e seus contrafortes; de Santos e de São Paulo, e pelo interior, até as margens do rio Mogi-Guassú, que desce das terras altas de Minas Gerais. Os

trabalhos topográficos, por sua índole mais demorados, não puderam, entretanto, cobrir uma área tão grande. Não obstante isso, várias cartas geográficas na escala de 1:200.000 já tinham sido dadas à publicidade até 1890, quando deixei a Comissão e aceitei o convite do ilustre Dr. Vicente de Carvalho, então Secretário de Estado dos Negócios do Interior para o cargo de Engenheiro Sanitário, incumbido de realizar as obras de saneamento da cidade, que eu mesmo, anos antes, havia projetado por iniciativa do Governo Provisório, depois da proclamação da república em 1889.

Estávamos na época das grandes transformações sociais e políticas, as maiores por que passara o país depois da independência. De fato, depois da guerra contra o Governo do Paraguai, em 1870, o Brasil entrou numa fase de renovação e de progresso com que se assinalou o Ministerio de Sete de Março, do Visconde do Rio Branco, que nos trouxe a lei do Casamento Civil, a lei dos Nascituros que libertou o ventre da mulher escrava, a eleição direta, o desenvolvimento e reforma do ensino, o aumento da viação férrea no país. Desenvolve-se a propaganda em prol da emancipação dos escravos. Libertam-se por lei os escravos sexagenários, e, com poucos anos de ativissima propaganda, alcança-se a vitoria mais assinalada da opinião pública nacional — a abolição dos escravos sem indenisação alguma aos senhores, pela lei de 13 de Maio de 1888. Vultos eminentes como Joaquim Nabuco, José do Patrocinio, André Rebouças, dominam o movimento emancipador, abolicionista. O Imperador, a Princeza Regente, que assinou o decreto da abolição, os seus ministros João Alfredo Corrêa de Oliveira, Antonio Ferreira Viana, são os maiores vultos da gloriosa jornada, que empolgou o Brasil inteiro.

A proclamação da República poucos meses após a abolição dos escravos, a 15 de Novembro de 1889, teve a seu favor a molestia do Imperador e a abolição dos escravos sem indenisação. A propaganda republicana, ativada desde a Convenção de Itú, logrou sem grande esforço a sua vitória para o que, é de justiça reconhecer-se, muito contribuiram para o desenvolvimento das idéias democráticas o espírito tolerante do Imperador e a simplicidade de seu viver.

Nessa época de tão grandes transformações a que ninguem se subtraía e a que a mocidade brasileira e os intelectuais se atiraram com entusiasmo, fomos todos arrebatados pela onda renovadora. Eu não faria decerto a República como ela se fez; aceitei-a, sim, como um resultado lógico dos antecedentes históricos e do ambiente democrático dominante na América,

A Província de S. Paulo, agora Estado de S. Paulo com a federação republicana, tomou logo a dianteira na renovação magna em que entrava o país. Organização política, administrativa, trabalhos agrícolas, imigração em grande escala, tudo recebeu o influxo do novo regimen. S. Paulo tomou a dianteira do progresso do país. Colaborei como cidadão e como funcionário em tudo isso na medida das minhas fôrças. Em 1896 estava eu Engenheiro Chefe dos trabalhos de saneamento do Estado, trabalhos que dirigi por alguns anos. Fui membro da comissão com o General Jardim e Sales de Oliveira para organizar a Escola Politécnica de S. Paulo no govêrno de Bernardino de Campos. Com Antonio Piza, Cesario Mota, Horacio de Carvalho, Conselheiro Manoel Antonio Duarte de Azevedo e outros fundamos o Insituto Historico e Geográfico de S. Paulo e de cujo edifício dirigi a construção. Quando foi do 3.º centenário do Padre José de Anchieta, o apóstolo do Brasil, e do movimento literário que daí se originou pela iniciativa de Eduardo Prado, jornalista e polígrafo dos mais ilustres do país, colaborei nas conferências Anchietanas, que marcaram época na vida literária do Brasil. O gosto pelos estudos historicos assinalou-se então pelas pesquisas e exames de documentos dos primeiros anos desde o descobrimento, por publicações, monografias, revistas de caráter científico em que não faltei também com o meu modesto concurso.

Foi por essa época que me apliquei ao estudo das nossas raças indígenas, e lhes dei boa parte dos meus lazeres de funcionário, aliás sempre ocupado. Escrevi e publiquei algumas observações sobre a lingua dos Cayuás do Baixo Paranapanema e sobre os Guayanãs de S. Paulo. Publiquei *O Tupi na Geografia Nacional*, demonstrando como essa lingua indígena influiu na toponímia do Brasil; estudei os Krahós do Alto S. Francisco e as suas relações linguísticas com as tribus Krans do vale do Tocantins e do Araguaia.

Deixando em 1903 os trabalhos do saneamento de S. Paulo, tornei à Bahia em 1904 para estudar e me propôr em concurrência pública para as obras de saneamento da cidade; contratei em 19 de maio de 1905 essas obras com o Município da Capital, realizando-as após quatro anos na parte relativa ao serviço de abastecimento dagua e tão somente uma terça parte do serviço de exgotos, pois que à falta de recursos pecuniários por parte do Município os trabalhos tiveram que paralisar-se e suspensos ficaram por muitos anos até que em 1929, quando foi então rescindido o referido contrato de comum acordo entre as partes contra-

tantes. Terminou aí a minha atividade profissional. Em moço, ainda estudante de curso superior, exerci o magistério e lecionei latim, inglês, matemáticas, historia e filosofia; engenheiro civil, uma vez funcionário do Estado, trabalhei ininterruptamente quarenta e oito anos, pois nunca estive desempregado e cedo atingí os graus mais altos da minha carreira na engenharia.

Dos meus estudos literários e cientificos sairam à publicidade:

[Segue-se uma lista de dezenove livros ou artigos apresentados em publicações literárias e científicas brasileiras, e mais a indicação de "Discursos e estudos diversos publicados na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo, na do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, e na do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro do Rio de Janeiro"].

Dos meus conterraneos na Bahia tive a honra da escolha para seu representante na Camara Federal, como deputado pelo 1.º distrito, o da Capital do Estado, em substituição do Dr. Otavio Mangabeira, nomeado Ministro das Relações Exteriores no govêrno do Presidente Washington Luis. Sem ser político militante tive a surpreza dessa escolha sobremaneira honrosa para mim, e me conservei na função até o fim da Legislatura em 1929.

Das instituições científicas e literárias do país tenho recebido as seguintes e espontaneas provas do seu apreço para comigo: Sou socio efetivo de honra do Instituto Historico e Geográfico Brasileiro; Socio efetivo do Instituto Historico de São Paulo; Presidente do Instituto Historico da Bahia; socio correspondente do Instituto Historico de Minas Gerais; sócio correspondente do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano; sócio correspondente do Instituto Histórico do Rio Grande do Norte; sócio correspondente do Instituto do Ceará; sócio do Instituto Histórico de Sergipe; sócio do Clube de Engenharia do Rio de Janeiro; sócio fundador da Sociedade Capistrano de Abreu; membro efetivo da Academia de Letras da Bahia; sócio efetivo do Instituto Politécnico da Bahia.

Aqui termino essas notas auto-biográficas, decerto deficientes, porque na minha idade [oitenta e um anos] a memória já não nos pode ser tão fiel e eu sinto que ela me está faltando muitas vezes. As faltas acaso aqui existentes são antes de deficiência do que de exagero de feitos e qualidades que me digam respeito.

APÊNDICE B

DITOS COMUNS RELATIVOS AOS NEGROS

Os ditos que aparecem abaixo, relativos aos negros, datam provavelmente dos primeiros anos da escravatura. São hoje empregados mais como anedotas interessantes, pertencentes a uma época passada, que como caracterizações de indivíduos ainda vivos. Possuem assim mais o carater de sobrevivências culturais, gradativamente desaparecendo, que de *mitos raciais* cuja função é manter desigualdades raciais ou uma ordem de casta. Ordinariamente não são evocados quando indivíduos pertencentes às diferentes raças se encontram face a face. São sempre enunciados com um sorriso, o que parece dar-lhes carater semelhante aos gracejos a respeito do automovel Ford, por exemplo, tão comuns nos Estados Unidos por volta de 1920, ou aos comentários humorísticos dos norte-americanos a respeito dos irlandeses, escoceses, ou suecos. Eis alguns desses ditos:

Negro não nasce, aparece.
Negro não se casa, se ajunta.
Negro não dorme, cochila.
Negro não come, remoe.
Negro não vê, espia.
Negro não dansa, samba.
Negro não toma banho, se lava.
Negro não se enxuga, escorre.
Negro não penteia o cabelo, espicha.
Negra não páre, estóra.
Negro de luva é sinal de chuva.
Negro vestido de branco é mosca no leite.
Negro vestido de preto é urubú de capa.

Negro é pau de fumo.
Negro quando não suja na entrada suja na saida.
Negro, pirão de onça

Também são relembrados os seguintes versos, de carater semelhante:

Preto tem um cabelo
Que não se adoma em banha
Quanto mais se passa o pente,
Mais o cabelo se assanha.

Negro nagô quando morre
Vai na tumba de banguê
Os parentes vão dizendo
Urubú tem que comê.

Negro velho quando morre
Tem catinga de xexéu;
Permita Nossa Senhora
Que negro não vá ao céu.

Negro quando morre
Vai em fralda de camisa;
Os parentes vão dizendo
Defunto pobre de luxo não precisa.

Catinga de negra
Tem dois logar
Debaixo do braço
E no calcanhar.

Si o padre é branco diz missa,
Sendo preto está mentindo.
Preto nasceu p'ra cachorro,
E o geito é morrer latindo.

Negro não vai no céu
Embora rezador
Porque tem o cabelo duro
Espeta Nosso Senhor.

Tenho uma dor no meu peito
Entra no meu coração
Quando vejo nêgo de botina
E mulato de pé no chão.

Todo branco vem de Deus,
Todo mulato é pimpão,
Todo negro é feiticeiro,
Todo caboclo é ladrão.

O branco é filho de Deus,
O mulato é enteado,
O cabra não tem parente,
E negro é filho do Diabo.

Branco vai para o ceu
Mulato fica na terra
Caboclo no purgatorio
Negro para o inferno.

Mulato é prata fina,
Branco cordão de ouro,
Cabra é relicario,
Negro é surrão de couro.

Parece provavel que os ditos e versos seguintes surgiram como forma de protesto do próprio grupo negro:

Negro só nasceu para espoleta dos brancos.
Em pescaria de branco, quem puxa a rede é negro.
Negro não quer mingáu, mingáu no negro
Negro não quer fava, fava no negro
Branco maluco é só nervoso, e negro maluco é cachaceiro.

Branco come no prato, mulato onde *quizé*, cabra come na cuia, negro no aribé.

Dorme o branco em camarinha,
O caboclo no terreiro,
Mulato atraz. na cozinha;
Negro em baixo do poleiro.

Branco dorme na cama
Mulato no corredor
Caboclo na sala
Negro no cagador.

Branco bebe champagne
Mulato vinho do Porto
Caboclo bebe cerveja
Negro mijo de porco.

Chique-chique é pau de espinho,
Umburana é pau de abeia,
Gravata de boi é canga,
Paletó de negro é peia.

Mulato, cabrinho e negro
D'antes é que bebiam
Hoje brancos e mulatos
Tomam porre todo dia.

Você me chamou feio,
Sou feio mas sou dengoso;
Tambem o tempero é feio
Mas faz o prato gostoso.

APÊNDICE C

A FESTA DE BOMFIM

Certas festas populares, como as do Sábado e da Segunda-feira do Bomfim, são largamente frequentadas e mesmo dominadas pelas classes "baixas". Os indivíduos, tanto os brancos quanto os de côr, pertencentes aos circulos "mais elevados", comparecem apenas em seus automoveis, passeando vagarosamente de um lado para outro, ao longo das principais ruas e entre a multidão, ou assistem às festas das janelas e portais das casas vizinhas. Segundo disse um bahiano, a festa do Bomfim "brota do próprio povo", que considera o Senhor do Bonfim como seu padroeiro. Esta festa pertence-lhe mais que o carnaval, que é mais requintado, mais dirigido pelas classes "cultas".

Precedida por cerimônias exclusivamente religiosas, a festa começa no terceiro sábado de janeiro e continúa durante o domingo e a segunda-feira seguintes. Grande parte da população bahiana comparece. Diz-se que antigamente todas as casas comerciais fechavam por essa ocasião, e algumas ainda assim procedem, ao passo que outras observam apenas um meio dia santo, na segunda-feira. A celebração começa na Igreja do Bomfim, situada no cume de uma colina suave, na península de Itapagipe, que se projeta na Bahia de Todos os Santos, para o norte do pôrto. Pretas vestidas *de bahiana* instalam-se às margens da multidão, vendendo cocadas, bolos e outros quitutes, mangas, amendoins, umbús e cajús. No adro existente à frente da Igreja do Bomfim, erguem-se barracas, cada uma delas trazendo o nome do santo pa-

trono ou do proprietário, ou uma inscrição como "Fé em Deus". "Salve a Nova Aurora", "A Bahianinha". Nestas barracas podem ser comprados famosos pratos bahianos de origem africana, como *aberém, carurú, vatapá, efó* e *acarajé,* bem como bebidas e refrescos. Uma banda de música, composta de pretos uniformizados, pertencentes ao corpo de bombeiros, toca intermitentemente, de um palanque levantado no centro do adro.

À noite, toda a frente da igreja resplandece, iluminada por luzes elétricas. Foguetes estouram no ar, quase constantemente. Imensa multidão move-se pelo adro, enquanto muitas pessoas sentam-se às mesas, comendo, bebendo, conversando, contemplando a festa. Cêrca de duas horas da madrugada, o *terno* "Os Ciganos" aparece.

E' um bando de cêrca de trinta pessoas, marchando aos pares; vêm à frente dez músicos com seus instrumentos, seguidos por doze moços, cada um deles trazendo, erguido, um bastão de madeira ramificado na ponta e profusamente adornado de flores de papel e de "lanternas japonesas"; vem depois igual número de meninas de doze a quatorze anos, vestidas de ciganas, sacudindo castanholas e tamborís. Depois de desfilar à roda do adro, o *terno* pára em frente à igreja, saúda o santo patrono, depois volta e sobe ao palanque que para êsse fim foi desocupado pela banda. As meninas dansam, cantam e tocam seus instrumentos, enquanto um dos homens executa uma dansa frenética, girando repetidamente com o estandarte que traz o nome e as insígnias do *terno.* Antes de amanhecer, outros *ternos* tambem aparecem e executam dansas similares: o de *Batutú,* vindo dos arredores da cidade, da área conhecida por Alto dos Pombos; *A Gata Abafa a Banca,* vindo de Plataforma; o do *Bacalhau,* vindo da Estrada da Rainha; e *Filho de Arigofe,* de São Miguel. A maior parte das pretas vendedoras e muitos

dos participantes só voltam para casa depois dos três dias e respectivas noites de festa.

Na segunda-feira o local da festa passa a ser o Ribeiro, do outro lado de Itapagipe. Ali, num extenso espaço aberto ao longo da praia, o povo junta-se aos milhares, formando grupos casuais de dansarinos, cantores e músicos, ou simplesmente passeando. Diverte-se às vezes durante horas, dissolvendo-se os grupos de cantores e dansarinos apenas para formar novos grupos, compostos de outros indivíduos, no meio de grande hilariedade e constantes sambas. Grupos de *capoeira* formam-se e atraem círculos de assistência. Quasi todos os participantes efetivos dêstes divertimentos são pretos ou mestiços; os de sangue europeu puro são relativamente poucos.

APÊNDICE D

ESTUDO DE CONTACTO RACIAL NA BAHIA: PROCEDIMENTO DE PESQUISA [1]

Este estudo da "situação racial" da Bahia trata de algumas das consequências do maior movimento de população de toda a história, isto é, das migrações associadas à Expansão da Europa Ocidental.

Já em outra ocasião, [2] tracei um esboço dêste movimento, com o fim de sugerir um "quadro de referência" útil para o estudo do contacto entre as raças e culturas no Brasil. A Expansão da Europa Ocidental é processo histórico distinto. Constitue uma unidade que teve comêço definido e — como observadores atentos do cenário atual têm salientado — chegou agora ao fim ou quasi ao fim. Tem, portanto, caráter unitário que faz dela uma *cousa,* semelhante a qualquer outro objeto natural, e, portanto, sujeita não só a estudo em têrmos de sua própria natureza,

---

1. Conferência realizada na Faculdade Nacional de Filosofia, Ciências e Letras, do Rio de Janeiro, em 16 de novembro de 1942, a convite do Centro de Estudos Sociais da referida Faculdade e da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.

2. "A Situação Racial Brasileira", *Planalto,* São Paulo, 1.º de fevereiro de 1942. Vide também as apostilas do meu seminario sobre "Raça e Cultura", mimeografadas pela Escola Livre de Sociologia e Politica de São Paulo.

mas também a comparações com outros exemplos do mesmo tipo; sujeita, por exemplo, a comparações com as Expansões Grega e Romana do mundo antigo, com as chamadas invasões "bárbaras" do império romano, as migrações árabes para a península ibérica, através do norte da África, e a Expansão Maometana no norte da Índia.

Uma das características de toda ciência, como vem amplamente ilustrado, por exemplo, no trabalho de Darwin, é a observação cuidadosa, o registro e a comparação dos fenômenos observáveis. Esta norma de procedimento científico é sem dúvida compartilhada tanto pelos cientistas sociais quanto pelos cientistas físicos.

Infelizmente não podemos, pelo menos em igual grau, fazer uso das técnicas experimentais e dos procedimentos de laboratório que caracterizam as ciências físicas. Mas temos um substitutivo parcial no método comparativo. Comparando o que aconteceu num ponto do mundo com o que aconteceu ou está acontecendo em qualquer outro lugar, podemos observar o mesmo *tipo* de cousas em conjuntos diversos de circunstâncias e registrar as consequências que se apresentam em cada caso. Embora talvez não possamos, de nenhum modo, modificar as circunstâncias envolvidas nêsses casos, como podem fazer os cientistas físicos em seus laboratórios, a multiplicidade de circunstâncias e condições, em que os *mesmos* processos sociais operam em diferentes pontos do mundo e em épocas diferentes, introduz certo elemento de experiência em nosso trabalho e, num sentido. fornece-nos, assim, um "laboratório humano" em que podemos, si formos inteligentes e estivermos alertas, observar e registrar numerosas "experiências sociais informais", algumas das quais

se produzem simultaneamente. Além de ser a Expansão da Europa Ocidental, como unidade, comparável a outros casos de expansão, as próprias condições e circunstâncias diversas em que ela se verificou em diferentes partes do mundo e em épocas diversas, juntamente com as variadas séries de consequências assim produzidas, são também passiveis de comparação entre si e, portanto, de fornecer conhecimentos *gerais* — por outras palavras, dados científicos.

No Brasil, o encontro de europeus e de índios nativos e a posterior importação de africanos — assim como os encontros entre europeus e índios nativos nos Estados Unidos, nas Caraíbas e em outros lugares das Américas, e a posterior importação de numerosos africanos — foram incidentes da Expansão da Europa Ocidental. Dêsde que as consequências culturais dêsses contactos, bem como as condições e circunstâncias em que êles se produziram, foram diferentes, é legítimo conceber-se que o estudo minucioso dêsses diferentes casos esclareça de modo significativo a natureza precisa dos processos sociais envolvidos e as maneiras pelas quais, sob determinadas circunstâncias, êsses processos operam em toda parte.

Em tal estudo, as cidades portuárias fornecem "laboratórios" bastante úteis. A fixação de europeus nos portos de mar, a importação, em muitos casos, de africanos e, mais tarde, de asiáticos, para fornecer os braços — seja de escravos, seja de trabalhadores por contrato — necessários às plantações e às minas vizinhas, a consequente migração de nativos do interior para êstes centros de comércio, que expandiam rapidamente — tudo isso faz dos portos de mar importantes cadinhos para a mistura de raças e a fusão de culturas. Nos portos, talvez mais

claramente que em qualquer outro lugar, podemos vêr em ação todos os processos do nosso mundo moderno.

Para descrição minuciosa da "situação racial" característica de cada um dêstes centros de contacto, são úteis os seguintes índices:

1) O número proporcional de cada raça em contacto;

2) O gráu em que cada raça possue os modernos instrumentos tecnológicos;

3) O prestígio de cada raça aos olhos das outras;

4) A presença ou ausência de segregação racial, e a natureza e a extensão em que ela possivelmente existe;

5) O gráu de miscegenação e as atitudes de cada grupo racial para com ela;

6) O gráu de intercasamento e de sua concordância ou discordância com os "mores" de cada grupo;

7) O papel e a função do mestiço na comunidade;

8) O gráu em que os vários grupos raciais participam da vida total do grupo — a) ecológica, b) económica, c) política e d) sociológica — especialmente quanto à sua distribuição pelas diversas ocupações;

9) As atitudes dos indivíduos de cada raça para com os membros das outras;

10) Presença ou ausência de "conciência de raça" por parte de cada grupo; de sentimentos grupais de segurança ou insegurança; de organizações deliberadamente fundadas de conformidade com as linhas raciais;

11) O gráu em que os membros de cada raça se identificam com as várias formas culturais existentes no lugar em questão.

Assim, para se investigar, de maneira minuciosa, a "situação racial" brasileira, pode-se escolher um dos quatro portos principais do Brasil colonial: Salvador, Recife, São Luiz de Maranhão, ou Rio de Janeiro. Dêstes, talvez nenhum seja mais importante que o do Salvador, onde, como Assistente de Pesquisa do "Social Science Research

Committee" da Universidade de Chicago, passei 22 meses, de 1935 a 1937, investigando a sua "situação racial".

Na realização dêste estudo, tentei conhecer intimamente o negro bahiano, de modo a obter aquela empirica "intimidade com" (*acquaintance with*), tão fundamental para qualquer "conhecimento de" (*knowledge about*) acurado. Tudo quanto me parecia interessante ou importante era imediatamente anotado, estivesse ou não dentro de qualquer plano de estudo prévio. Cada informação, por menor que fosse, era conferida e "re-conferida", de modo a eliminar, tanto quanto possivel, a equação pessoal e o infeliz "bias" [5] de que ela pode revestir-se.

Comecei a investigação pela procura de uma mapa que me permitisse, juntamente com meus longos passeios, conhecer a fisionomia da cidade do Salvador. Tive considerável dificuldade em descobrir um mapa que servisse; o problema foi finalmente resolvido, pelo menos em parte, com o prontificar-se o engenheiro municipal a preparar uma cópia do mapa que êle usava.

Por meio de documentos encontrados nas repartições públicas, no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, em outros arquivos, e em escritórios comerciais, obtive depois um conhecimento preliminar sobre: 1) a população da cidade; 2) sua economia; e 3) sua história.

Os dados estatísticos de que dispunha eram limitados e, em geral, atrazados de dois a quatro anos, sendo tambem duvidosa a sua precisão no que diz respeito às classificações de raça. Quanto ao último recenseamento federal, tinha sido feito em 1920, isto é, quasi

---

5. Por "bias", entende-se a predisposição do espírito a certas idéias, devido à participação do indivíduo na realidade (sociedade, cultura, classe, etc.) que está sendo estudada.

uma geração antes, e com abandono de todas as categorias raciais. O último recenseamento a incluir estas categorias fôra o de 1890, feito meio século antes. Nos registos civís do govêrno, as designações de côr tinham substituido as de "raça". Estas indicações de côr, porém, nem sempre eram dignas de crédito, devido à divergência de critério entre os diversos funcionários e ao fato de usar, o mesmo funcionário, critérios diferentes, ao classificar, em épocas diversas, o mesmo indivíduo.

A êsses dados insatisfatórios, acrescentei amostras minhas. Por exemplo: da distribuição racial de toda a população; da distribuição racial dos residentes ao longo duma das ruas principais; da distribuição racial das várias classes, usando como critérios a ocupação, o vestuário e a condição económica — esta última avaliada pelo uso de automóveis, pela compra de lugares de preços diferentes no cinema e nos espetáculos esportivos, pelos pedidos de admissão a uma clínica infantil gratuíta e pelas fotografias expostas nas vitrinas dos "ateliers".

Tomei também amostras numéricas da distribuição racial nas assembléas legislativas, municipal e estadual; dos alunos presentes, em certo dia, nas escolas elementares (particulares, públicas e religiosas), secundárias e superiores; dos consulentes das bibliotécas públicas; das pessoas que assistiam à missa; da participação racial na principal festa pública (o carnaval); do uso da vestimenta "de folk" chamada *bahiana.*

Empreguei a técnica do questionário apenas para verificar hipóteses, especialmente as relativas ao gráu em que as relações raciais se conformam a um sistema de casta ou de classes abertas, e as relativas ao gráu em que a fusão cultural deixou, numa parte de população, elementos culturais de origem africana facilmente observáveis. Cêrca de 200 questionários foram preenchidos

por estudantes, tendo-se vencido cértas dificuldades no modo de conseguir respostas cértas. Por exemplo: a falta de precedente tornava a técnica do questionário não familiar, o que expunha as respostas aos azares de inexatidões não intencionais. Além disso, a disciplina escolar é, às vezes, frouxa, de modo que as respostas podem conter inexatidões deliberadas. Resolví estas dificuldades, pelo menos em parte, apresentando os questionários nas classes de professores altamente respeitados pelos alunos e que compreendiam e simpatizavam com meus propósitos. Tomei, também, cuidado na própria apresentação dos questionários, de modo a conseguir o máximo possivel de exatidão. Discuti depois, com o professor, o gráu de confiança que as respostas mereciam, inutilizando algumas.

Obtive uma compreensão preliminar da estrutura de classe na Bahia e da relação entre classe e raça, pedindo a um bahiano competente, membro das classes "superiores", que me fizesse uma lista de cêrca de cincoenta das "mais importantes" famílias da classe "alta" e preparasse árvores genealógicas de oito delas. Estudei, então, estes dados, afim de determinar quais eram na Bahia, os critérios de determinação das classes: si a riqueza, a linhagem, a educação, a capacidade intelectual, a competência profissional, a identificação com as formas culturais européias. Comparei depois esta lista de famílias da classe "alta" com outra de famílias de origem aristocrática, compilada por um descendente da velha aristocracia, afim de verificar o gráu em que a elite colonial tinha mantido seu "status" original.

Obtive ainda maior compreensão da estrutura de classe, pedindo a cada indivíduo de um grupo de vinte bahianos, geralmente considerados como representativos dos grupos comercial, intelectual, político e de "alta so-

ciedade", que me fizesse uma lista de bahianos que lhe parecessem ser os principais líderes - 1) comerciais, 2) intelectuais, 3) políticos e 4) da "alta sociedade". Analisei estas listas, juntamente com outra, dos membros do clube mais exclusivista da cidade, em termos de categorias raciais, afim de constatar a extensão em que o negro, puro ou misturado com o europeu, estava representado entre os principais cidadãos da cidade, ou tinha ingressado em instituições, como os clubes de maior prestígio, que simbolizavam "status" elevado, participando assim da elite da Bahía. Estudei tambem a participação dos diferentes grupos raciais em outras "atividades da comunidade".

Morei de cinco a oito mêses em cada uma de três diferentes áreas da cidade: 1) em Vitória e em Barra, dois bairros da classe "alta"; 2) em Mercês, área intermediária; e 3) em Alto dos Coqueiros, perto da velha vila do Rio Vermelho, que tinha de um lado Vila Mata, habitada pela classe "baixa", principalmente por negros, e do outro, dêsde o Rio Vermelho até a cidade propriamente dita, Engenho Velho, Mata Escura, Garcia e Gantois, largamente habitada por negros e onde se localizavam cêrca de quarenta *candomblés,* isto é centros de culto afro-brasileiro.

Entrei, desta maneira, em contacto com as diferentes raças e classes. Para melhor conhecê-las, escolhí certas pessoas e famílias, que representavam essas diferentes raças e classes. Fiz a escolha baseando-me na contribuição que me pareceu poderem oferecer para compreensão das relações raciais do lugar. Escolhí, por exemplo, um negro *babalaô* (adivinhador) bem conhecido, de setenta e sete anos de idade, nascido na Bahía, mas levado por seu pai, quando tinha apenas treze anos de idade, para Lagos, na África, onde permaneceu por quasi doze anos. A leal-

dade dêste homem à África e às formas culturais africanas tornava-o altamente sensivel às atitudes de superioridade por parte dos descendentes de europeus do lugar e, ao mesmo tempo, comunicativo com um "estranho sociológico",[6] convencendo-se da sinceridade de meus propósitos, apezar das suspeitas iniciais. Êle ajudou-me bastante, como tambem ajudára, havia anos, Nina Rodrigues. Escolhi também uma *mãe de santo* (ou sacerdotiza do *candomblé*) de aparência majestosa, que nêsse tempo era provavelmente a mais capaz e mais respeitada chefe de *candomblé* na Bahía. Do mesmo modo conhecí outros indivíduos e famílias de origem européia ou africana, que se identificavam como as classes "superiores". De todas estas fontes, colhi dados de entrevista, e de comunicações espontâneas (*spontaneous utterance material*). Tentei obter, assim, uma compreensão da verdadeira estrutura social da Bahía, especialmente da parte relativa à raça.

Tive a sorte de ser feito *ogan* num dos centros do culto afro-brasileiro, tornando-me "ajudante espiritual" do sacerdote, e "pai espiritual" das *filhas de santo,* com direito de admissão ao *pegi* (santuário) e de participar dos mistérios do culto.

Participei de outras cerimônias da comunidade bahiana inclusive rituais de *candomblé,* em catorze outros centros; de sacrifícios cerimoniais feitos à *mãe dágua;* de cerimônias espíritas; de missas e procissões católicas, festas "populares" como as das "Vésperas de Reis", "Conceição da Praia", "Bom Jesus dos Navegantes",

---

6. Vide Georg Simmel, *Soziologie* (Leipzig, 1908), p. 685-91; também *Leituras de Sociologia e Antropologia Social organizadas por* Donald Pierson, n. 55, mimeografadas pela Escola Livre de Sociologia e Politica de São Paulo.

"Sábado e Segunda-feira do Bomfim", "São João", o Carnaval e a "Micarêta"; de reuniões, como por exemplo, uma em honra de Castro Alves, outra em que se celebrava o Dia da Emancipação (13 de maio), outra em homenagem a Carlos Gomes e outras da Associação Comercial, Ordem dos Advogados, Rotary, Instituto Geográfico e Histórico, Segundo Congresso Afro-Brasileiro, etc.; de concertos musicais, acontecimentos esportivos, solenidades de abertura e encerramento de aulas; da cerimônia de inauguração do recém-construido Instituto de Cacáu (a que esteve presente o Presidente da República); duma recepção ao governador de Pernambuco; das reuniões de clubes da elite, etc.

Coligí alguns "documentos pessoais", inclusive uma autobiografia, de um preto que era provavelmente o mais importante cidadão de côr da Bahia; do *babalaô*, já mencionado, e de uma *filha de santo* do culto afro-brasileiro. Obtive e estudei cuidadosamente cêrca de sessenta cartas dirigidas ou escritas por negros bahianos. Consegui vários "documentos formais" inclusive os escritos por quarenta estudantes da Escola Normal, sob o título "O preto e o mulato na Bahia", um escrito por um alfaiate negro sobre "O Negro na Bahia"; os escritos por um engenheiro preto, e um sargento de polícia mulato, sobre "Os costumes dos Africanos na Bahia"; um escrito por um membro do culto afro-brasileiro sobre "A religião dos negros na Bahia", e uma descrição dos "Mistérios de Xangô", por outro membro do culto.

Além disso, coligí dados sôbre a relação do casamento inter-racial com os níveis ocupacionais e económicos na cidade da Bahia e, para fins de comparação, numa vila do interior. Coligí tambem epítetos e outros termos que as diferentes classes e grupos raciais usavam quando falavam uns dos outros; provérbios e ditos populares, que refletem sentimentos raciais; palavras africanas ainda

em uso comum na Bahia; dados sôbre o costume e a cozinha de "folk", ambos de influência peculiarmente africana; música e baladas de "folk"; dados sobre a) a idade, b) o estado civil, c) a residência e d) a ocupação dos *ogans* e das *filhas de santo* dum centro de *candomblé*.

Aproveitei as fontes impressas de que dispunha. Lí os jornais, à procura de fatos e de indicações de atitudes raciais, prestando especial atenção ao uso que se fazia dos diferentes termos raciais. Examinei os documentos históricos. Considerando-se o seu número e, em muitos casos, a sua condição, qualquer investigação minuciosa dêsse material exigiria trabalho longo e bem difícil. É um material que está à espera do trabalho paciente e árduo do historiador social. Foram-me especialmente úteis: tratados formais como *Sobrados e Mucambos*, de Gilberto Freyre, que esboça a transição, no Brasil, de uma ordem patriarcal e rural para uma ordem urbana, com a simultânea ascensão das profissões liberais e do mulato; assim também a sua *Casa Grande* e Senzala, que põe à disposição do investigador fontes valiosas sôbre as relações entre brancos e negros, na era da escravidão; *L'Animisme Fetichiste des Nègres de Bahia* e *Os Africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, descrições importantes da religião dos negros bahianos, duas gerações atrás; *O Negro Brasileiro*, *O Folklore Negro do Brasil* e *The Negro in Brazil*, de Arthur Ramos, que nos fornecem informações bem úteis sobre a cultura do negro bahiano atual, bem como dados sôbre a participação de indivíduos de ascendência africana na vida intelectual, artística, militar e política do Brasil; *A Raça Africana e os Seus Costumes na Bahia*, de Manoel Querino, e *Religiões Negras* e *Negros Bantus*, de Edison Carneiro, que fornecem dados concretos sôbre as formas culturais africanas ainda existentes na Bahia; e várias outras fontes de informação, esparsas aquí e alí.

De considerável auxílio para se compreender a "situação racial" na Bahía, são: *O Mulato,* romance de Aluizio de Azevedo, que retrata a luta de um mulato pelo reconhecimento social, no Maranhão, ha cêrca de cincoenta anos; *Suor,* de Jorge Amado, que reflete certos aspectos da vida do negro da classe "baixa", na área do Pelourinho, do Salvador, bem como seu *Mar Morto*; *O Feiticeiro,* de Xavier Marques, que nos dá uma visão do mundo afro-brasileiro da Bahia; e o "Ciclo de Açúcar", de José Lins do Rego, que embora procure interpretar certos aspectos da vida do negro da classe "baixa", em Pernambuco, é de considerável significação também para a Bahia. Examinei ainda todos os trabalhos sôbre o Brasil que pude encontrar, de outros brasileiros e de estrangeiros — historiadores, cientistas e viajantes — em português e em francês, inglês, holandês e alemão, à procura de fatos e análises pertinentes à "situação racial" da Bahia.

Para esclarecimento de pontos obscuros, suscitados na leitura e no "trabalho de campo", mantive correspondência com intelectuais brasileiros interessados no assunto, particularmente com Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Oliveira Vianna, Affonso de E. Taunay, J. F. de Almeida Prado. Mais ainda, troquei observações e reflexões com pessôas — relativamente poucas naquele tempo — que na Bahia se interessavam pelos problemas de raça e do negro.

A séria dificuldade de estabelecer contactos pessoais foi satisfatoriamente vencida. Pouco se pode conseguir como investigador impessoal. É preciso avançar na base do contacto pessoal, de um amigo para um amigo dêste, e assim por diante, ou não se progride, cientificamente falando, quasi nada. Fui apresentado a alguns bahianos de prestígio por cartas de amigos do Rio, especialmente de bahianos residentes na capital da República. A

rêde de relações pessoais assim estabelecida estendeu-se então, gradualmente, por todas as classes, de modo a fornecer, afinal, certo grau de compreensão da vida social da cidade. Na Bahia, a vizinhança não parece facilmente produzir, como às vezes acontece em outros lugares, um corpo de relações pessoais. As relações desta natureza tendem a estender-se por meio de parentesco e, menos significativamente, por meio de interêsse pessoal, acompanhando em grande parte as linhas de classe e cruzando assim toda a cidade. Tornou-se, pois, necessário entrar nas várias camadas de classe e seguí-las, além de morar em diferentes partes da cidade.

Desta variada atividade, emergiu gradualmente um "quadro" da Bahia, com referência ao problema que me interessava, isto é, a função da raça na organização social da cidade.

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

SOBRE A BAHIA

AMADO, JORGE, *Cacau*, Rio de Janeiro, 1933.

———, *Jubiabá*, Rio de Janeiro, 1935.

———, "Literatura dos negros e mulatos da Bahia", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVIII (julho, 1938), 179-82.

———, *Mar Morto*, Rio de Janeiro, 1936.

———, *Suor*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, 1936.

AMARAL, ALVARES DO, *Resumo chronologico da Bahia.* Bahia, s. d.

AMARAL, BRAZ DO, *História da Bahia do imperio á republica*, Bahia, 1923.

Annuario estatistico da Bahia. Publicado pelo "Estado da Bahia", 1934, 1936.

BALEEIRO, ALIOMAR, "Figuras da Bahia de hoje", *Espelho*, (abril, 1936), 13-15.

BARROSO, GUSTAVO, "Nas baixas espheras do fetichismo", *Diário da Bahia*, 10 de janeiro de 1929.

———, "Um candomblé é varejado", *A Tarde* (Bahia), 19 de abril de 1932.

———, "Em plena macumba", *A Tarde* (Bahia), 22 de março de 1929.

———, "Quando sôam os atabaques", *A Tarde* (Bahia), 20 de setembro de 1928.

BOMFIM, MARTINIANO DO, "Os ministros de Xangô", *Estado da Bahia*, 5 de maio de 1937.

BRASIL, PADRE ÉTIENNE IGNACE, "Le fetichisme des nègres du Brésil", *Anthropos*, III (1908), 881-904.

———, "Os Malês", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, LXII, Parte II (1909), 73-126.

BRITTO, EDUARDO A. DE CALDAS, "Levantes de pretos na Bahia", *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, Vol. XXIX (1903).

CALMON, PEDRO, *Historia da Bahia*, 2.ª ed., São Paulo, s. d.

CALMON, PEDRO, *Os Malês, a insurreição das senzalas,* Rio de Janeiro, 1933.

CAMPOS, JOÃO DA SILVA, "Ligeiras notas sobre a vida intima e costumes e religião dos africanos na Bahia". Manuscrito inédito.

"O CANDOMBLÉ DA FAVELLA NÃO DEIXA NINGUÉM DORMIR", *Estado da Bahia,* 7 de setembro de 1936.

CARNEIRO, EDISON, *Negros Bantus,* Rio de Janeiro, 1937.

———, *Religiões negras,* Rio de Janeiro, 1936.

CARVALHO, CARLOS ALBERTO DE, *Tradições e milagres do Bomfim,* Bahia, 1915.

"A CIDADE QUE DEUS ESQUECEU", *A Tarde* (Bahia), 9 de dezembro de 1935.

Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redempção, Bahia, 1929.

COSTA, JOVENTINO SILVINO DA, *Relatorio da Sociedade Protectora dos Desvalidos, 1832-1932,* Bahia, 1934.

"CREADO O CONSELHO AFRICANO DA BAHIA", *Estado da Bahia,* 4 de agosto de 1937.

CUNHA, EUCLYDES DA, *Os Sertões,* 12.ª ed., Rio de Janeiro, 1933.

DARWIN, CHARLES, *The Voyage of the Beagle,* "Harvard Classics", Vol. XXIX, New York, 1909.

"ERA A MAIS POPULAR 'MÃE DE SANTO' DA BAHIA", *Estado da Bahia,* 5 de janeiro de 1938.

FERREIRA, JOSÉ CARLOS, "As insurreições dos africanos na Bahia", *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia,* Vol. XXIX (1903).

"FOI "QUENTE" E ALEGRE A SEGUNDA FOLIA DO ANNO", *A Tarde* (Bahia), 5 de abril de 1937.

FONSECA, LUIZ ANSELMO DA, *A escravidão, o clero e o abolicionismo,* Bahia, 1887.

GARCIA, RODOLFO, *Denunciações da Bahia,* separata da Bibliotheca Nacional, Rio de Janeiro, 1936.

LEYBURN, JAMES G., "Portuguese Settlement Plantation Frontier in Bahia, Brazil, 1549-1580", *Frontier Folkways,* cap. v, pp. 84-103. New Haven, 1935.

"A MÃE D'AGUA NÃO QUIZ O PRESENTE", *A Tarde* (Bahia), 11 de fevereiro de 1928.

MARQUES, CORYPHEU DE AZEVEDO, "No mundo cheio de mysterios dos espiritos e "paes de santos", *Estado da Bahia,* 11 e 14 de maio de 1936.

———, "O mundo religioso do negro da Bahia", *Estado da Bahia,* 7 e 29 de agosto de 1936.

MARQUES, XAVIER, *O feiticeiro,* Bahia, 1922.

MARQUES, XAVIER, "Tradições religiosas da Bahia", *A Tarde* (Bahia), 19 de janeiro de 1929.

OLIVEIRA, J. B. DE SÁ E, "Dois embaixadores africanos mandados a Bahia pelo Rei do Dahomé", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, LVI, Parte I (1895), 413.

"ONDE ESTÃO AS "BAHIANAS", *A Tarde* (Bahia), 23 de junho de 1936.

ORLANDO, ARTHUR, "Bahia", *Brazil: a terra e o homem*, Parte 2, cap. iv, pp. 131-41, Recife, 1913.

PEREIRA, A. PACIFICO, *A tuberculose na Bahia*, Bahia, 1904.

PIERSON, DONALD, "The Negro in Bahia, Brazil", *American Sociological Review*, IV, N.° 4 (agosto, 1939), 524-533, traduzido do inglês e publicado, *Sociologia*, III, N.° 4 (outubro, 1941), 282-94.

PINHO, WANDERLEY DE A., "Abolição do trafico interprovincial de escravos", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 14 de junho de 1936.

———, "O ultimo desembarque de escravos na Bahia", *Espelho*, setembro, 1936.

"PRESENTE PARA A RAINHA DO MAR NAS CABECEIRAS DA PONTE", *Estado da Bahia*, 23 de setembro de 1936.

QUERINO, MANOEL RAYMUNDO, *A arte culinaria na Bahia*, Bahia, 1928, reeditado em *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, 1938.

———, *Artistas bahianos*, Rio de Janeiro, 1909.

———, *A Bahia de outrora*, Bahia, 1922.

———, "A raça africana e os seus costumes na Bahia", *Annaes do Quinto Congresso Brasileiro da Geographia*, Rio de Janeiro, 1916. Reeditado em *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, 1938.

RAMOS, ARTHUR, "Os horizontes mythicos do negro da Bahia", *Archivos do Instituto Nina Rodrigues*, Ano I, N.° 1 (abril, 1932), 47-95.

———, "Os instrumentos musicaes dos candomblés da Bahia", *Bahia Medica*, Ano III (julho, 1932), 191-95.

———, "O mytho de Yemanjá e suas raizes inconscientes", *Bahia Medico*, Ano III (agosto, 1932), 209-12.

———, "As praticas de feitiçaria entre os negros e mestiços brasileiros", *Archivos de Medicina Legal e Identificação* (Rio de Janeiro), Ano V, N.° 11 (1935), 31-45.

REIS, ANTONIO ALEXANDRE BORGES DOS, *Chorographia e historia do Brasil, especialmente do Estado da Bahia*, Bahia, 1894.

"Rio Vermelho, saveiros, atabaques, batucadas, mãe d'agua", *A Tarde*, (Bahia) 3 de fevereiro de 1938.

Rodrigues, Nina, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, 1932.

———, *L'Animisme fetichiste des nègres de Bahia*, Bahia, 1900. Reproduzido do manuscrito original em português e publicado, com prefacio e notas de Arthur Ramos sob o titulo, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Rio de Janeiro, 1935.

———, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, 1933.

Santos, F. Marques dos, "Os balangandans", *Espelho*, abril, 1936.

"A "segunda feira" esteve animada", *A Tarde* (Bahia), 21 de janeiro de 1936.

Silva, Ignacio Accioli de Cerqueira e, *Memorias historicas e politicas da Provincia da Bahia*, 4 vols., Bahia, 1919-33.

Sinzig, Frei Pedro, *Egreja e convento de São Francisco da Bahia*, Rio de Janeiro, 1933.

Taunay, Affonso de E., *Na Bahia colonial. 1610-1774*, Rio de Janeiro, 1925.

———, *Na Bahia de Dom João VI*, Bahia, 1928.

Varella, João, *Na Bahia do Senhor do Bomfim*, Bahia, 1936.

———, *Da Bahia que eu vi*, Bahia, 1935.

———, *Cosme e Damião*, Bahia, 1938.

Vianna, Urbino, *Bandeiras e sertanistas bahianos*, S. Paulo, 1935.

Vilhena, Luiz dos Santos, *Cartas*. Com anotações de Braz do Amaral, 2 vols., Bahia, 1922.

SOBRE O BRASIL

Abreu, J. Capistrano de, *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*, Rio de Janeiro, 1930.

———, *Capitulos de historia colonial*, 3.ª ed., Rio de Janeiro, 1934.

Adalbert, Prince, *Travels of Prince Adalbert of Prussia*, Tradução de *Aus meinem Tagebuche*, 1842-1843 (Berlim, 1847), por Robert H. Schomburgk e John Edward Taylor, 2 vols., London, 1849.

AGASSIZ, PROFESSOR e Mrs. LOUIS, *A Journey in Brazil*, Boston e New York, 1888. *Viagem ao Brasil, 1865-66*, Tradução e notas de Edgar Süssekind Mendonça, São Paulo, 1938.

ALENCAR, JOSÉ DE, *O sertanejo*, Reimpresso, São Paulo, 1936.

AMARAL, BRAZ DO, "Os grandes mercados de escravos africanos. As tribus importadas. Sua distribuição regional", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* (Rio de Janeiro), Tomo especial do Congresso Internacional de Historia da America, V (1927), 437-96.

ANDRADE, MARIO DE, *O Aleijadinho*, Rio de Janeiro, 1934.

———, "Os Congos", *Lanterna Verde*, N.º 2 (fevereiro, 1935), pp. 36-53.

———, "O samba rural paulista", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLI, 37-114.

———, "Maracatú", *Espelho*, junho, 1935.

ANDREWS, C. C., *Brazil, Its Condition and Prospects*, 2.ª ed., New York, 1889.

"ANIMAIS SANGRADOS, NUMA FESTA RELIGIOSA DO RIACHÃO. O INSPECTOR DE QUARTEIRÃO QUIZ PROIBI-LO E QUASI FOI ASSASSINADO", *Diario da Tarde* (Recife), 6 de agosto de 1935.

AZEVEDO, ALUIZIO DE, *O mulato*, 3.ª ed., Rio de Janeiro, 1889.

BARROS, F. BORGES DE, *Novos documentos para a historia colonial*, Bahia, 1931.

BARROSO, GUSTAVO, *O sertão e o mundo*, Rio de Janeiro, 1923.

———, *Ao som da viola*, Rio de Janeiro, 1921.

BASTIDE, ROGER, "Africa em surdina", *Planalto*, N.º 15 (15 de dezembro de 1941).

———, "A arte e as influências raciais", cap. III, *Psicanalise do cafuné*, Curitiba, 1941.

———, "Considerações acerca da poesia afro-brasileira", *O Estado de São Paulo*, 21 de setembro de 1941.

———, "Cruz e Souza, poeta negro", *O Estado de São Paulo*, 6 de novembro de 1940.

———, "Etat actuel des études afro-brésiliennes", *Revue Internationale de Sociologie*, 47.e Année, Ns. 1-2 (jan.-fev., 1939), pp. 77-89.

———, "Gonçalves Dias e a poesia afro-brasileira", *O Estado de São Paulo*, 21 de dezembro de 1941.

———, "Pretos e brancos", *O Estado de São Paulo*, 17, 24 e 31 de julho de 1938.

———, "Romantismo e poesia afro-brasileira", *O Estado de São Paulo*, 2, 9 e 16 de novembro de 1941.

BATES, HENRY W., *The Naturalist on the River Amazons*, 2 vols. London, 1863.

BELLO, JULIO, *Memorias de um senhor de engenho*, Rio de Janeiro, 1938.

BENNETT, FRANK, *Forty Years in Brazil*, London, 1914.

BIARD, F., *Deux Années au Brésil*, Paris, 1862.

BILDEN, RÜDIGER, "Brazil, Laboratory of Civilization", *Nation*, CXXVIII (16 de janeiro de 1929), 73.

BLAKE, AUGUSTO VICTORINO ALVES SACRAMENTO, *Dicionario bibliographico brasileiro*, Rio de Janeiro, 1893.

BOMFIM, MANOEL, *O Brasil*, São Paulo, 1935.

BORGES, CAVALCANTI, e LIMA, DINICE E., "Investigações sobre as religiões no Recife", *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco* (abril, 1932), pp. 138-45.

BRANDÃO JUNIOR, F. A., *A escravatura no Brasil*, Bruxellas, 1865.

BRYCE, JAMES, *South America*, New York, 1912.

BURLAMAQUE, F. L. CESAR, *Memoria analytica acerca do commercio de escravos e dos males da escravidão domestica*, 1837.

BURTON, SIR RICHARD F., *Explorations of the Highlands of the Brazil*, 2 vols., London, 1869; Edição brasileira, *Viagens aos planaltos do Brasil, 1868*, traduzido por Americo Jacobina Lacombe, São Paulo, 1941.

CALMON, PEDRO, *Historia social do Brasil*, 3 vols., 2.ª ed., São Paulo, 1937-39.

CALÓGERAS, JOÃO PANDIÁ, *Formação historica do Brasil*, 3.ª ed. São Paulo, 1938.

———, "A politica exterior do império — as origens", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo especial do Congresso Internacional de Historia da America (1927), pp. 1-471.

Centro Nipponico de Cultura, *Cruzamento da ethnia japoneza*, São Paulo, 1934.

CHINA, JOSÉ B. D'OLIVEIRA, *Os ciganos do Brasil*, São Paulo, 1936.

CLAUDIO, AFFONSO, "As três raças na sociedade colonial", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo Especial do Congresso Internacional de Historia da America, III (1927), 317-78.

———, "As tribus negras importadas", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo Especial, Parte II (1914), pp. 597-655.

CODMAN, JOHN, *Ten Months in Brazil*, Boston, 1867.

COOPER, CLAYTON S., *The Brazilians and Their Country*, New York, 1917.

CORVO, J. DE A., *Estudos sobre as provincias ultramarinas*, 4 vols., London, 1883-87.

COSTA, FRANCISCO AUGUSTO PEREIRA DA, "Folclore pernambucano", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo LXX, Parte 2 (1907), 5-641.

———, "Rei do Congo", *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro), 25 de agosto de 1901.

COSTA, JOÃO SEVERIANO MACIEL DA, *Memoria sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo de fazê-lo, e meios de suprir a falta de braços*, Coimbra, 1821.

COUTINHO, JOSÉ JOAQUIM DA CUNHA DE AZEVEDO, *A analyse sobre a justiça do commercio do resgate dos escravos da costa d'Africa*, Lisboa, 1791.

COUTY, LOUIS, *L'Esclavage au Brésil*, Paris, 1881.

"O CRUZAMENTO DE JAPONEZES COM BRASILEIROS", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 17 de setembro de 1935.

DEBRET, J. B., *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, 1816-1831, 3 vols., Paris, 1835. Edição brasileira, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, traduzido e anotado por Sergio Milliet, São Paulo, 1940.

DEFFONTAINES, PIERRE, "Les Personnages-types du Brésil", *Revue des Deux Mondes*, CVI, 902-15.

———, "A população branca do Brasil", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 27 de novembro de 1938.

DENIS, PIERRE, *Brazil*, Traduzido do francês por Bernard Miall, New York, 1911.

DENT, HASTINGS CHARLES, *A Year in Brazil*, London, 1886.

"DEPOIS DO AFRO-BRASILEIRO", *Diario da Tarde* (Recife), 29 de novembro de 1934.

DORNAS FILHO, JOÃO, *A escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, 1939.

———, "A influencia social do negro brasileiro", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), LI (outubro, 1938), 95-134.

———, "Algumas questões de folclore", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVI (abril, 1938), 145-180.

DORNAS FILHO, JOÃO. "Cantiga dos capinadores de rua em Belo Horizonte", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), L (setembro, 1938), 89-92.

——, "Vocabulario quimbundo", *Revista do Arquivo Munipal* (São Paulo), *XLIX* (julho-agosto, 1938), 143-150.

DUARTE, J. R. L., "Ensaio sobre hygiene da escravatura no Brasil", Tese, Faculdade de Medicina, Rio de Janeiro, 1849.

EDSCHMID, KASIMIR, *South America*, New York, 1932.

ELLIOTT, L. E., *Brazil, Today and Tomorrow*, New York, 1917.

ESCHWEGE, W. C. VON, *Journal von Brasilien*, 2 vols., 2.ª ed., Weimar, 1818.

EWBANK, THOMAS, *Life in Brazil*, New York, 1856.

FERNANDES, GONÇALVES, *O folclore magico do Nordeste*, Rio de Janeiro, 1938.

——, *Xangôs do Nordeste*, Rio de Janeiro, 1937.

FIGUEIREDO, FIDELINO DE, *Estudos de historia americana*, São Paulo, s. d.

FREITAS, OCTAVIO DE, *Doenças africanas no Brasil*, São Paulo, 1935.

FREYRE, GILBERTO, *Casa grande e senzala*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, 1936.

——, *Conferencias na Europa*, Rio de Janeiro, 1938.

——, "The Negro in Brazilian Culture and Society", *Quarterly Journal of Inter-American Relations*, I, N.º 1 (janeiro, 1939), 69.

——, *Nordeste, aspectos da influencia da canna sobre a vida e a paizagem*, Rio de Janeiro, 1937.

——, (ed.), *Novos estudos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, 1937.

——, *Sobrados e mucambos*, São Paulo, 1936. Especialmente cap. vii, "Ascenção do bacharel e do mulato", pp. 302-77.

——, "Social Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century", *Hispanic American Historical Review*, Vol. V, N.º 4 (novembro, 1922).

FRÉZIER, M., *Relation d'un voyage à la mer du sud*, Paris, 1716.

GALLET, LUCIANO, *Estudos de folclore*, Rio de Janeiro, 1934.

GARCIA, RODOLFO (ed.), *Dialogos das grandezas do Brasil* — Rio de Janeiro, 1930.

GARDINER, GEORGE, *Travels in the Interior of Brazil, 1836-1841*, London, 1849. *Viagens no Brasil, principalmente nas Provincias do norte e nos Distritos do Ouro e do Diamante durante os anos de 1836-1841*, tradução de Albertino Pinheiro, São Paulo, 1942.

GRAHAM, MARIA, *Journal of a Voyage to Brazil, 1821-1823*, London, 1824.

GRANT, ANDREW, *History of Brazil*, London, 1809.

HANDELMANN, GOTTFRIED HEINRICH, *Historia do Brasil*, Tradução de *Geschichte von Brasilien* (Berlim, 1860), pelo Instituto Historico e Geographico Brasileiro, 2 vols., Rio de Janeiro, 1931.

HILL, LAWRENCE F., "The Abolition of the African Slave Trade to Brazil", *Hispanic American Historical Review*, Vol. XI, N.º 2 (1931).

JOHNSTON, SIR HARRY H., "Slavery under the Portuguese", em *The Negro in the New World*, cap. v. pp. 77-109, London, 1910.

KELLER, ALBERT G., "The Portuguese in Brazil", in *Colonization*, cap. iv, pp. 131-67, Boston, 1908.

KERBY, J. ORTON, *An American Consul in Amazonia*, New York, 1911.

KIDDER, DANIEL P., *Sketches of Residence and Travels in Brazil*, 2 vols., London, 1845. Edição brasileira, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, traduzido por Moacyr N. Vasconcelos, São Paulo, 1940.

———, e FLETCHER, JAMES C., *Brazil and the Brazilians*, Philadelphia, 1857. Edição brasileira, *O Brasil e os brasileiros*, traduzido por Elias Dolianiti. Revisão e notas de Edgard Süssekind de Mendonça, São Paulo, 1941.

KOSTER, HENRY, *Travels in Brazil, 1809 to 1815*, 2 vols., Philadelphia, 1817. Edição brasileira, *Viagens ao nordeste do Brasil*, traduzido e anotado por Luiz da Camara Cascudo, São Paulo, 1942.

LACERDA, JEAN BAPTISTE DE, "The *Metis*, or Half-Breeds, of Brazil", em *Papers on Inter-racial Problems*, "edited" por G. Spiller, London, 1911.

LANE-POOLE, STANLEY, *The Story of the Moors in Spain*. New York and London, 1886.

[illegible]

Mattos, Dalmo Belfort de, "As macumbas em São Paulo", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLIX (julho-agosto, 1938), 151-60.
Mawe, John, *Travels in the Interior of Brazil* — Philadelphia, 1816.
Mello, Affonso T. Bandeira de, "A escravidão da suppressão do trafico á lei aurea", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* — Tomo Especial do Congresso Internacional de Historia da America, III (1927), 381-406.
———, "O trabalho servil no Brasil", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 10 de maio e 7 de junho de 1936.
Mendonça, Renato, *A influencia africana no português do Brasil*, 2.ª ed., São Paulo, 1935.
———, *O português do Brasil*, Rio de Janeiro, 1937.
Menezes, Djacir, *O outro Nordeste*, Rio de Janeiro, 1937.
Mennucci, Sud, *O precursor do abolicionismo: Luiz Gama*, São Paulo, 1938.
Moraes, Evaristo de, *A escravidão africana no Brasil*, São Paulo, 1933.
———, "O negro como factor da civilização brasileira", *Boletim da Casa do Estudante do Brasil* (Rio de Janeiro), Anno III, N.º 16, 17 (junho-julho, 1938), 8.
Moraes Filho, Alexandre José de Mello, *Festas e tradições populares*, Rio de Janeiro, 1888.
Nabuco, Joaquim, *O abolicionismo*, London, 1883
Nash, Roy, *Conquest of Brazil*, New York, 1926, pp. 152-160.
Nobrega, Manoel de, *Cartas do Brasil*, 1549-1560, Rio de Janeiro, 1886.
Norton, Henry K., *The Coming of South America*, New York, 1932.
Oliveira, Henrique Velloso de, *A substituição do trabalho dos escravos pelo trabalho livre no Brasil*, 1845.
Oliveira, J. J. Machado d', "Origem da escravidão dos indios", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Vol. VIII, 206.
"Oliveira Vianna e a immigração japoneza", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 13 de setembro de 1935.
Orbigny, Alcide d', *Voyage dans les deux Amériques*, Paris, 1836.
Pontes, Hildebrando A., "Influencia da linguagem africana na formação do dialecto capiau", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 24 de agosto de 1921.

PRADO, J. F. DE ALMEIDA, *Pernambuco e as capitanias do norte do Brasil*, 1530-1630, 2 vols., São Paulo, 1939-41.

QUERINO, MANOEL RAYMUNDO, "Os homens de côr preta na historia", *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, XLVIII (1923), 353-63.

RAYMUNDO, JACQUES, *O elemento afro-negro na lingua portuguesa*, Rio de Janeiro, 1933.

RAMOS, ARTHUR, "Castigos de escravos", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVII (maio, 1938), 79-104.

———, "As culturas negras na America do Sul: Brasil", *As culturas negras no novo mundo*, Parte V, pp. 281-371, Rio de Janeiro, 1937.

———, "O espirito associativo do negro brasileiro", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVII (maio, 1938), 105-26.

———, *O folk-lore negro do Brasil*, Rio de Janeiro, 1935.

———, *O negro brasileiro*, Rio de Janeiro, 1934.

———, "O negro e o folk-lore christão do Brasil", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVII (maio, 1938), 47-78.

———, *The Negro in Brazil*, Tradução de Richard Pattee, Washington, 1939.

REBOUÇAS, ANTONIO PEREIRA, *Recordações da vida parlamentar*, Rio de Janeiro, 1870.

RECENSEAMENTO DO BRASIL: 1920, Vol. IV: POPULAÇÃO, Livro I, Rio de Janeiro, 1922.

REGO, JOSÉ LINS DO, *Historias da velha Totonia*, Rio de Janeiro, 1936.

———, *Menino de engenho*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, 1934.

———, *Moleque Ricardo*, Rio de Janeiro, 1935.

RIBEIRO, JOÃO, *O elemento negro*, Rio de Janeiro, s. d.

———, *O folklore*, Rio de Janeiro, 1919.

RIBEIRO, JOAQUIM, "Adivinhas negro-africanas", *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), 6 de março de 1934.

RICARDO, CASSIANO, "O negro no bandeirismo paulista", *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), XLVII (maio, 1938), 5-46.

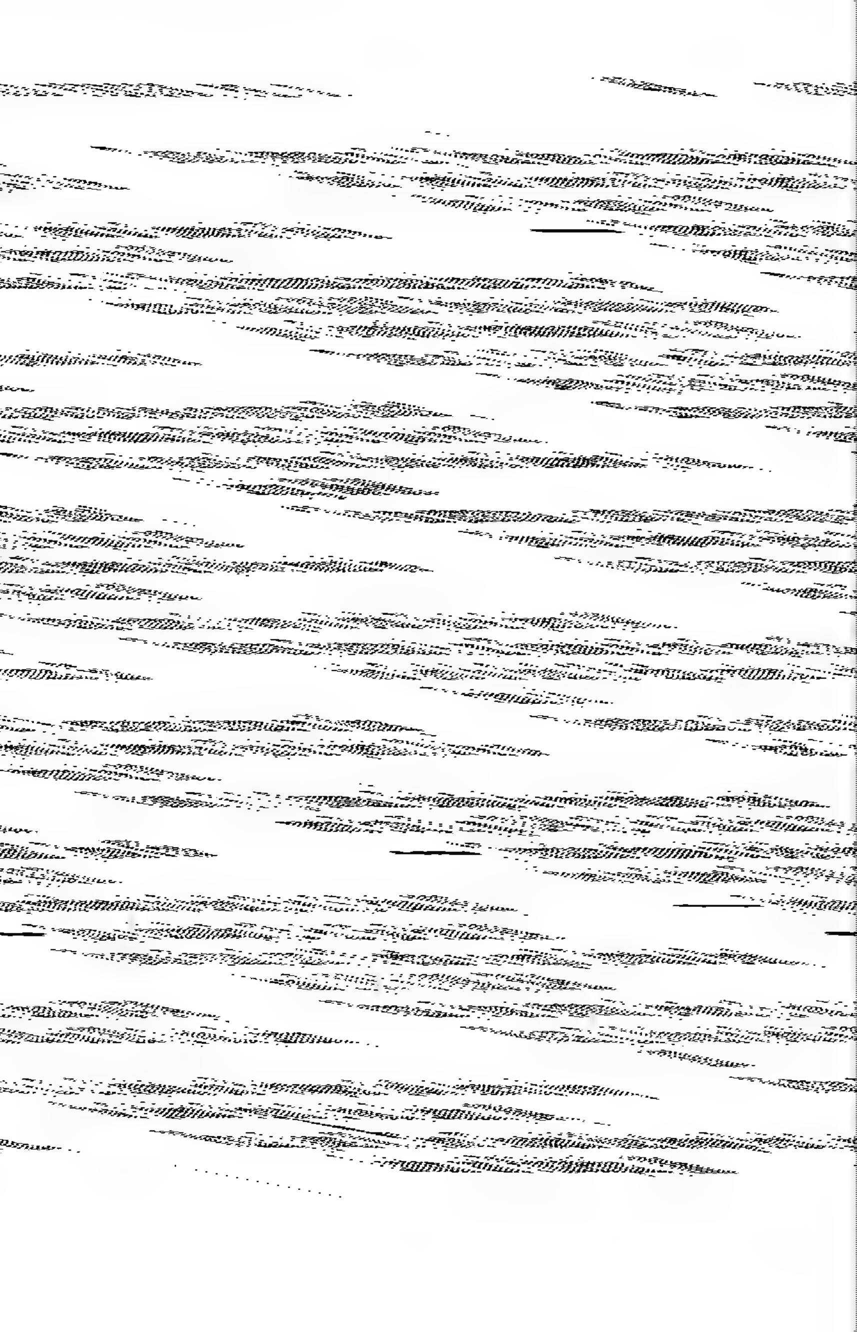
RIO, JOÃO DO, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro, 1904.

ROCHA, PADRE M. RIBEIRO DA, *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruido e libertado*, Lisboa, 1758.

ROMERO, SYLVIO, "O Brasil social", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, LXIX (1906), 105-79.

ROOSEVELT, THEODORE, "Brazil and the Negro", *Outlook*, CVI (21 de fevereiro de 1914), 409 e seg.





WIED-NEUWIED, PRINCE MAXIMILIAN, *Viagens ao Brasil, 1815-1817*. Tradução de *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817* (2 vols.; Frankfurt, 1820), por Edgar Süssekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo, São Paulo, 1940.
WILLEMS, EMILIO, "Essai sur le probleme de la colonisation au Brésil", *Revue Internationale de Sociologie*, 42e Années, Ns. VII-VIII (julho-agosto, 1934), 357-67.
WILLIAMS, MARY W., "The Treatment of Brazilian Slaves in the Brazilian Empire", *Journal of Negro History,* Vol. XV (julho, 1930).
WYNDHAM, H. A., "Brazil", *The Atlantic and Slavery,* Parte II, Sec. II, London: Oxford University Press, 1935.

INDICE DE NOMES

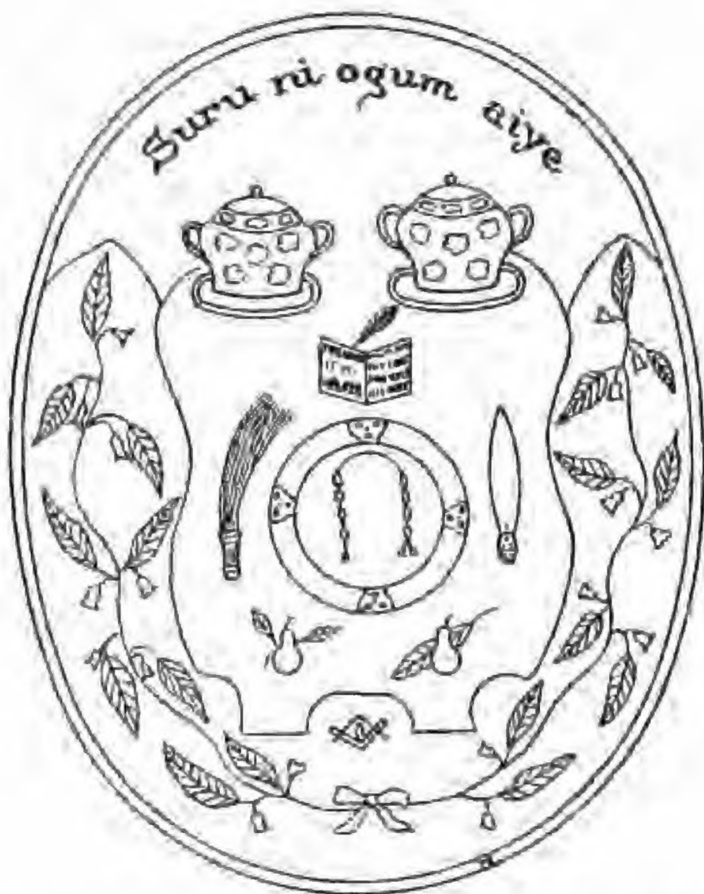
INDICE DE ASSUNTOS



★ Êste livro foi composto e impresso nas oficinas da Emprêsa Gráfica da "Revista dos Tribunais" Ltda., à rua Conde de Sarzedas, 38, S. Paulo, para a Companhia Editôra Nacional, em 1945.



Bahiano de destaque, descendente de africanos



Símbolos da arte do vidente africano na parede de uma casa em Matatú, Salvador.



Inteligente e bem ativa *mãe de santo*, líder de um dos *candomblés* mais prestigiosos da Bahia.



Barracão usado para as ceremônias do culto afro-brasileiro